Toplum ve Kuram
Lêkolîn û Xebatên Kurdî

Toplum ve Kuram Yayınları
Toplum ve Kuram Dergisi, Ali Emiri Caddesi, Güney Apartman No:52/2
Yenişehir/Diyarbakır
toplumvekuram@gmail.com
www.toplumvekuram.org

Kitap Dizisi: 11

Sayı Koordinatörleri
Ayşegül Yıldırım, Serhat Arslan

Yayın Kurulu
Ayhan Işık, Ayşegül Yıldırım, Behzat Hıroğlu,
Derya Aydın, Hakan Sandal, Serhat Arslan,
Ufuk Sarı, Yağmur Yılmaz, Zeynep Uğur

Danışma Kurulu
Adnan Çelik, Güllistan Yarkın, Mehmet Polatel,
Namık K. Dinç, Ronayi Önen, Seda Altuğ

Kapak Tasarımı
Volkan Ölmez

Mizanpaj
Tarkan Togo

Baskı
Step Ajans Matbaacılık Reklamcılık Tan. ve Org. Ltd. Şti.
Göztepe Mah. Bosna Cad. No: 11 Mahmutbey-Bağcılar/İst.
Tel: 0212 446 88 46 Faks: 0 212 446 88 24
E-mail: stepajans@gmail.com - web: www.stepajans.com
Matbaa Sertifika No. 12266

ISBN
978-605-60675-9-4

Abonelik Koşulları
Yurtiçi Abonelik Bedeli: 2 Yıllık (4 sayı) 60 TL
Türkiye İş Bankası **TL Hesap No:** 10420713656
IBAN: TR480006400000110420713656

Yurtdışı Abonelik Bedeli: 2 Yıllık (4 sayı) 50 EUR / 75 USD
Türkiye İş Bankası **Euro Hesap No:** 10420190812
IBAN: TR970006400000210420190812
Türkiye İş Bankası **USD Hesap No:** 10420190826
IBAN: TR100006400000210420190826

Yukarıda belirtilen hesap numaralarından birine yatırılan
ücreti gösterir dekont (veya dekont da olabilir) tarafımıza ulaştıktan sonra
dergiler adresinize postalanacaktır.
e-posta: toplumvekuram@gmail.com

http://zanenstitu.org

TOPLUM VE KURAM

LÊKOLÎN Û XEBATÊN KURDÎ

İçindekiler

Bu Sayıda: 9

Necip Milletin Millet-i Hakime Hassasiyeti ve Yerli-Yurtlu Gayr-i Milliler: 13
Polat S. Alpman

"İlkel Ahali"den "Kürt Kardeşim"e: AKP Türkiyesinin Ulusal Kimlik Konfigürasyonlarında Kürtler: 39
Zeynep Uğur

Anlatı: Bir Kürt Erkek İşçinin Gündelik Yaşam Deneyimleri: 59
Güllistan Yarkın

Etnik İlişkiler Bağlamında Lazlığın İnşası 75
Ayşe Serdar

Marx ve Engels'in Ulusal Kurtuluş Mücadelelerine Yaklaşımı: 105
Güllistan Yarkın

Rojava Kronolojisi I
Suriye Devleti'nin Kuruluşundan (1921) Hafız El Esad'ın Ölümüne (2000): Değişen İktidarlara Rağmen Süreklileşen Yasa/k: 121
Serhat Arslan

Editörlerden

Toplum ve Kuram-Lêkolîn û Xebatên Kurdî dergisinin fikri yapısı ve sosyal politika alanında yapılması hedeflenen çalışmaların ortaklaştırılmasıyla geçen yıl Zan Sosyal Siyasal ve İktisadi Araştırmalar Enstitüsü kuruldu. Dergimiz, elinizde tuttuğunuz 11. sayısıyla birlikte, farklı çalışma alanları ve birimlerinden oluşan Zan Enstitü'nün bir alt birimi olarak çalışmalarına devam edecektir. Bu yeni yapılanma sürecinde ekibimize yeni arkadaşlarımız dahil oldu. Çalışmalarımızı daha kararlı ve disiplinli yürütebilmek için dergi yayın kurulunun yanı sıra bir de danışma kurulu oluşturuldu. Böylece Zan Enstitüsü'nün yayın organı olarak önümüzdeki dönemde de geçmişte edindiği kültürünü sürdürmekle birlikte, dergimiz Zan Enstitüsü'nün yürüteceği birçok yeni çalışmanın tartışma platformu olmayı da amaçlamaktadır. Dolayısıyla bu yeni sayımız böylesi bir geçiş dönemine denk geldi. Yeni döneminde dergimiz geçmiş sayılara nazaran daha az makalenin yer aldığı, düzenli periyodlarla çıkan ve Kürt-Kürdistan toplumlarının akademik çalışmalarını tartışarak görünür kılmanın bir platformu olmaya devam edecektir.

Bu Sayıda

"Dönüşen Türk Milliyetçiliği: Örtüşen Irkçılıklar" başlıklı bu sayımızda Türk milliyetçiliğini merkeze alarak milliyet(çilik), etniste ve kimlik kavramları çerçevesinde bir dosya hazırlamaya çalıştık. Çünkü bir yandan küreselleşme ve uluslararasılaşma tartışmaları sürerken diğer yanda yükselmeye başlayan mikro milliyetçilikler ve ulus-devletlerin bu iki olguya karşı geliştirdikleri politikalar günümüz siyasal hayatını şekillendiriyor. Nitekim bugün, Ortadoğu merkezli yaşanan ve neredeyse Üçüncü Dünya Savaşı olarak nitelendirilebilecek savaşın dayandığı dinsel, mezhepsel ve etnik ayrılıklar bir yandan yerel-bölgesel farklılıkları derinleştirirken diğer yandan ulusaşırı etkileriyle de önemli sonuçlar doğurmaktadır. Savaşın yol açtığı çevresel-ekolojik sorunlar, katliamlar, kitlesel göç ve değişen sınırlar ise bu sonuçların sadece bir kısmıdır. Hem yerel hem de küresel ölçekte yaşanan bu durumların ve her an değişen bu yeni sınırların belli milliyet(çilik)ler, etnik ve dini kimlikler çerçevesinde şekillenip geçici de olsa "nihai" hâlini alacağı ise malumun ilamıdır.

Bütün bunlarla birlikte Türkiye ve Kürdistan'da yaşanan gelişmeler ise bu küresel savaşın geleceğinin şekillenmesinde merkezi konumdadır denebilir. Hem savaşın dört parça Kürdistanı içine alan coğrafi dağılımı ve Kürtlerin dünya kamuoyunca meşrulaşan mücadeleleri, hem de Türk devletinin Suudi Arabistan ve Katar'la birlikte bu savaşta oynadığı rol bu tespiti destekler niteliktedir. Nitekim Ortadoğu'da yaşanan savaşın odağındaki Suriye krizinin çözümüne yönelik Şubat 2016 başında gerçekleştirilmeye çalışılan Cenevre 3 Konferansı etrafında şekillenen tartışmalar da bunu göstermektedir.

Bu sayımızda böylesi bir uluslararası atmosferde Türk devletinin milliyetçilik anlayışını ve Kürtlere yaklaşımını tartışan yazıların yanı sıra

milliyet(çilik), etnisite ve kimlik kavramlarını ampirik ve/veya teorik çalışmalarla ele alan makalelere yer vermenin bugün itibariyle Kürt meselesinin geldiği aşamayı anlamakta yararlı olacağını düşünmekteyiz. Türk devletinin Kürt meselesinde çeşitli zamanlarda değişen tavrının Ortadoğu'da yaşanan gelişmelerden bağımsız olmamak şartıyla nasıl bir teorik zemine oturduğunu anlama çabası bu sayının temel konusunu oluşturmaktadır. Nitekim dosyamızın ilk yazısı Polat Alpman'ın "Necip Milletin Millet-i Hakime Hassasiyeti ve Yerli-Yurtlu Gayr-i Milliler" adıyla kaleme aldığı makalesidir. Hakim millet kavramının Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerini kapsayan bir arka planının da sağlandığı yazısında Alpman, erken Cumhuriyet döneminden bu yana devam eden Kürtlüğün ve Kürt kimliğinin inkârı politikasının AKP döneminde son bulmasının aslında Kürtlüğe öznellik ve ifade alanı sağlayan yeni bir devlet söylemi değil, Kürtlüğün içeriğinin ve Kürt olmanın anlamının belirlenmesini dayatan yeni bir hegemonik söylem olduğunu tartışmaktadır. Farklı televizyon programları, gazete ve dergi yazılarının analizinin de yapıldığı bu yazı, yalnızca Türk devleti değil, geniş bir Ortadoğu coğrafyasında yaşayan Kürtlere dair son dönemde geliştirilen kimlik politikalarının Kürtlere ne "vaad ettiğini" de tartışmaya açıyor.

Dosyamızın ikinci yazısı Zeynep Uğur'un "'İlkel Ahali'den 'Kürt Kardeşim'e: AKP Türkiyesi'nin Ulusal Kimlik Konfigürasyonlarında Kürtler" başlıklı makalesidir. Bu makalede de devlet söyleminin "Kürt Sorunu"nu ele alışı tarihsel bir perspektifle ele alınmakta ve AKP dönemindeki dönüşümler ulusal kimlik bağlamında incelenmektedir. Cumhuriyetin ilk dönem söylemiyle AKP dönemi söylemini karşılaştıran Uğur, saptadığı iki dönem arasındaki kopuş ve devamlılıkların temelini Türk milliyetçiliğinin devlet eliyle dönüştürülmesinde aramaktadır.

Dosyamızda "Bir Kürt Erkek İşçinin Gündelik Yaşam Deneyimleri" başlıklı röportajdan derlenen anlatı, görüşmecinin etnik ve sınıfsal kimliğini deneyimleyişini aktarmaktadır. Anlatı göç, kimlik inşası, etnik ve sınıfsal temelli ayrımcılık, erkeklik deneyimleri gibi izlekler üzerinden bir Kürt erkek işçinin gündelik yaşamda uğradığı çok katmanlı ayrımcılıkları ortaya koymaktadır. 80'li yıllarda doğmuş Kürt bir çocuğun hayat hikayesi askerlerle, korucularla, kimliklerini farklı şekillerde yaşayan Kürtler ve yaşıtı Türklerle karşılaşmalarını anlatmasıyla 80'lerden bugüne gelen süreçte siyasi dönüşümlerinin gündelik hayattaki izdüşümlerini göstermektedir.

Ayşe Serdar'ın "Etnik İlişkiler Bağlamında Lazlığın İnşası" başlıklı yazısı, dosyamızın bir diğer makalesidir. Serdar, literatürde "eksik" olarak nitelenebilecek bir çalışma ile Lazlara dair önemli bir tartışma açmaktadır. Serdar, yazısında Laz kimliğinin Türk ulusal kimliğiyle nasıl bir etkileşim

içinde olduğunu, Türklüğün Laz kimliğini dil, şive ve etnik kalıplar üzerinden nasıl "Öteki" olarak kurguladığını göstermektedir. Serdar, ayrıca, Lazlığın Hemşinlilik ile ilişkisine ve Türklük anlatısı bağlamında Kürtlük ile girdiği etkileşimi, kendini Kürt kimliğinin zıttı bir azınlık kimliği olarak kurgulamasına da vurgu yaparak tartışmaya farklı boyutlar eklemektedir.

Bu sayımızda yer alan bir diğer yazı Güllistan Yarkın'ın "Marx ve Engels'in Ulusal Kurtuluş Mücadelesine Yaklaşımı" adlı makalesidir. Yarkın millet, milliyetçilik, etnisite ve ulusal mücadelelere dair Marx ve Engels'in, Marksist literatürde de eksikliği sıkça hissedildiği üzere, kapsamlı bir teori geliştirmemelerinden yola çıkıyor. Yazı "Marx ve Engels'in, *Komünist Manifesto'*da dile getirdikleri 'İşçilerin ülkesi yoktur.' cümlesi neyi ifade eder? Marx ve Engels'in Avrupa'nın sömürgelerindeki ulusal kurtuluş mücadeleleri hakkındaki görüşleri nasıl ve neden değişmiştir?" soruları bağlamında düşünürlerin millet ve ulusal mücadele kavramlarına yaklaşımlarının sabit ve mutlak değil, aksine tarihsel materyalizm ve diyalektik metodoloji etkisiyle değişen ve dönüşen yaklaşımlar olarak ele alınması gerektiğini savunuyor. Yarkın bu dönüşümü düşünürlerin yazdıkları metinler, mektuplar ve ikincil kaynakları kullanarak ortaya koyuyor.

On birinci sayımızın son ve dosya dışı yazısı ise dergi editörlerimizden Serhat Arslan'ın hazırladığı "Rojava Kronolojisi"nin ilk bölümünden oluşmaktadır. Kronolojinin bu ilk kısmı Kürtler merkeze alınarak Suriye devletinin kuruluşundan 2000 yılına kadarki dönemden oluşmaktadır. Çok sayıda darbe ve hükümet değişikliği yaşayan Suriye devletinde "değişen iktidarlara rağmen süreklileşen" olgulardan birinin de Kürtler ve Kürtlük üzerindeki yasaklamalar olduğunu da gösteren kronoloji, Rojava Devrimi'nin içinden geldiği süreci ve Suriye Kürtleri'nin mücadele tarihlerini anlamak için önemli bir kaynak olarak bu sayımızda yer almaktadır.

Necip Milletin Millet-i Hakime Hassasiyeti ve Yerli-Yurtlu Gayr-i Milliler

Polat S. Alpman*

Özet

Türkiye'deki egemen devlet aklı ve sosyo-politik kültür içerisinde devamlılık gösteren öğelerden biri toplumu dikey olarak bölen hâkim millet anlayışıdır. Tanzimat ile birlikte Osmanlı seçkinleri tarafından hukuken ortadan kaldırılması amaçlanan bu anlayış zamanla fiilen uygulanmaya devam eden bir alt sisteme haline geldi. Osmanlı'da alenen Müslüman olmayan toplulukları tanımlayan, hükmedilen millet (millet-i mahkûme) anlayışı ise Cumhuriyet döneminde Türk-Sünni blok dışında kalan toplumsal kesimleri kapsayacak şekilde genelleşti. Adalet ve Kalkınma Partisi bu anlayışı kaldırmayı ve yerine eşit vatandaşlık hukukunu getirmeyi vaat etmesine rağmen gelinen yer hâkim millet anlayışının ortadan kalkmadığını, revize edilerek uygulandığını göstermektedir. Bu çalışma, belli bir tarihsel projeksiyonu gözeterek hâkim millet anlayışının günümüzde sahip olduğu içeriği açıklamayı amaçlamaktadır.

Abstract

The dominant nation conception which stratifies society, is one of the continual component of Turkish sociopolitical culture and hegemonic state mentality of Turkey. Although it was aimed to be legally abolished by the

* Dr. Polat S. Alpman, Eğitim Bilimleri ve Sosyoloji alanlarında Yüksek Lisans eğitimini tamamladıktan sonra 2015 yılında Sosyoloji alanında Doktor derecesi aldı. Akademik çalışmalarına Yalova Üniversitesi'nde devam eden Alpman'ın başlıca ilgi konuları devlet, sınıflar ve kimlik olarak ifade edilebilir.

Ottoman elite by Tanzimat, the conception had became a de facto subsystem. The dominated nation conception overtly used to describe the non-muslim societies, was expanded to the extant to stand for the whole social circles which are out of Turkish Sunni block. Although AKP (the ruling Justice and Development Party) had promised to put an end to this conception and provide an equal citizenship law instead, current situation represents not the abolition but a revised continuation of the dominant nation conception. This article aims to explain the recent context of that conception, using the historical background of the conception.

Giriş ya da Milletin Hakim Yanı

Türkiye'de uzun süredir toplumsal kutuplaşmadan söz ediliyor. Bu kutuplaşmanın bir ucunda millici-muhafazakâr İslamcılık, diğer ucunda ise bu kesimin dışında kalanlar, mesela özde milliyetçiler ve hâlâ *Adalet ve Kalkınma Partisi*'nin (AKP) dışında bir İslamcılığın mümkün olduğunu savunmaya devam eden İslamcılar ile Türkiye'deki egemen siyasetin kemikleşmiş muhalefeti olan sosyalist sol ve Kürt hareketinin[2] önemli bir kısmı yer alıyor. Böyle bir kutuplaşmanın var olup olmadığı, daha doğrusu böyle bir kutuplaşmanın bugünün bir sorunu olup olmadığı konusunu atlayarak, bu kutuplaşma söyleminin, farklı toplumsal kesimlerin zaten ötekini dinlemeye isteksiz olan kulaklarını daha sağır hâle getirdiğini ve özellikle son dönemde, millet-i hakime retoriğini cisimleştirdiği öne sürülebilir.

Tarihsel olarak millet-i hakime meselesi Osmanlı toplum yapısının bir parçasını oluşturmaktaydı. Tanzimat ile birlikte kağıt üzerinde "eşit vatandaşlık" anlayışının benimsenmesine rağmen ne gündelik hayatta ne de kurumlar karşısında bu eşitlik tesis edilemedi. Cumhuriyet ile birlikte eşitsizliğin boyutları derinleşti ve sistematikleşti. Her ne kadar Adalet ve Kalkınma Partisi'nin hükümet olduğu dönemlerde kimlikler konusundaki eşitsizlikler kamuoyunda gündeme getirilmiş olsa da, bunlar genellikle retorik düzeyde kaldı ve kalıcı çözümler üretilemedi. Hatta ilerleyen dönemlerde hakim millet anlayışı yeniden ve benzer içeriklerle yeniden dolaşıma girerek devletin politikalarına yön vermeye başladı.

Hakim millet, kendini "milli" olarak kodladığı bir gerçekliğin temsilcisi olarak hisseden bir ruh hâlidir. 10 Ekim 2015 tarihinde, Ankara Garı önünde katledilen insanlar için üzülmek şöyle dursun, bunu gizlice onaylayan, yas duygusunu küçümseyen, faillerinden ya da bu katliama neden olan ger-

2 "Kürt Hareketi" ifadesi, *Halkların Demokratik Partisi* (HDP) başta olmak üzere, Kürt meselesine ilişkin siyasal ve sosyal taleplerini örgütlenmesinin ekseni hâline getiren legal ve illegal yapıları içermektedir.

çek kişilerden ve sorumlulardan daha çok bunun devlete ve millete yönelik bir komplo olduğuna kitleleri ikna etmeye yönelik bir siyasi tutum ve toplumun önemli bir kısmına bulaşmış bir hâlden söz ediyoruz. Hakim millet...

Ancak belirtilmesi gereken hususlardan bir diğeri ise söz konusu ayrışmanın sadece basit kutuplaşmayla ilgili olmadığıdır. Bu kutuplaşmaya eşlik eden ve bu yazının konusunu oluşturan asıl mesele, devlet aklının kurucu niteliği ve toplumun önemli bir kesiminde çeşitli biçimlerde karşılık bulan bir yurttaşlık bilinci olarak millet-i hakime meselesidir.

Hakim millet tasavvuru, kimliğin politik tahakküm aracı hâline gelmesini ifade eden tanımlamalardan biridir. Bu yönüyle belli bir kimliği meşruiyet kaynağı hâline getiren bir dizi mekanizmayı içeren bir tür boş gösteren olarak yorumlanabilir. Türkiye özelinde, bir etnik/dini kimliği tarihsizleştirmek, kültürü dinin/etnisitenin tarihsiz ve metafizik tanımının içerisine hapsetmek ve böylelikle toplum-üstü bir etnik/dini kimlik tanımı üzerinden siyasal söylem geliştirmek olarak tecessüm eden millet-i hakime düşüncesi, Türk-İslam senteziyle meşhur geleneksel Türk milliyetçiliğinin ve 2000 sonrasındaki neo-Kemalist İslamcılığının sıklıkla nükseden arızalarından biri olarak yorumlanabilir.

Tarihsizleştirmek, bir sosyal olgunun var olduğu bağlamlardan bağımsız olarak ve nesnel gerçeklikler yerine olgunun kavramsal düzeyde soyutlanmasıyla oluşturulur. Bu hâliyle kimlik(ler) tarihsizdir, çünkü içeriği oluşturan özün tarihsel ve toplumsal bağlamının analize değer bir yanı yoktur. Bir "hep" ve "hiç" çizgisi üzerine dizilen analitik cambazlıklarla varılan önermelerden mütevellit çıkarımlara dayanan açıklamaların hepsi tarihsizleştirmenin küçük oyunlarıdır. Bu nedenle tarihsizleştime, kimliği oluşturan nitelikleri mutlak bir öz olarak ele almanın sonucu olarak ortaya çıkar. Gündelik dilde Türklere, Kürtlere, Araplara ve benzer biçimde birçok etnik kimliğe atfedilen nitelikler bu tür tarihsizleştirmelerin ürünüdür. Örneğin Kürtler dindardır, İngilizler kurnazdır, Türkler misafirperverdir türünden basmakalıp önermeler, kimliğe tarih-dışı ve metafizik bir öz atfetmenin gündelik dildeki karşılıkları olarak yorumlanabilir. Farklı kültürel grupların aynı çevre ve saydam sınırlar etrafında ve/veya içerisinde yaşaması ve kimlik inşası için ötekine duyulan ihtiyaç, sınırların keskinliği ile doğru orantılı olarak, bu tür önermelere neden olabilir.

Ancak bu coğrafyadaki sosyo-politik tarih açısından bu durum masum, kendi hâlinde ya da spontane bir kültürel varoluşun şimdiki zaman kipinde tecellisinden çok farklı olarak gerçekleştiği için farklı kültürel varoluş hâllerine yönelik önermeler kanaat düzeyinde gerçekleşmekle sınırlı kalmayarak dost-düşman sınırlarını belirleyen ve kendini "gövde kimlik" olarak inşa eden kimliğin tahakkümüyle sürdürülen bir hakikat anlatısına dönüşmektedir. Dolayısıyla bir yandan devletin söylem setinde yer

alan "iç düşmanlar", "içimizdeki yabancılar", "yerli" ve "milli" olmak konusunda üzerinde şaibe/leke bulunanlar vatandaşlık ve insan hakları hızla askıya alınabilir olanlardır. Çünkü devletin söylem setinde ve devlet aklında onların, yani millet-i hakimeden olmayanların, vatandaşlıkları tümüyle biçimseldir, niteliğe, öze taalluk etmez, vatandaş olmaktan kaynaklanan hukuki konum ya da gerektirdiği mahiyetle ilişkilendirilemez. Türkiye'nin sosyal ve siyasal tarihi açısından bu meseleye ilişkin birçok örnek derlenip toparlanabilir. Bir yurttaşlık krizi olarak ifade edilebilecek bu durum Türkiye siyasal tarihinin içerdiği buhranlardan ve eksen sorunlardan biri olarak devam etmektedir. Tamamlanmamış bir proje olarak Türk modernleşmesinin devam eden krizi, kendini özellikle azınlıklar ve Kürt meselesi gibi güncel sorunlar içerisinde göstermektedir.

Konuya ilişkin, yakın zamanda uygulanan olağanüstü hâl politikaları ya da 1 Kasım 2015 seçimleri sürecinde yaşananalar, Türkiye'deki siyasal yönelimin Cumhuriyet'in kurulmasından bu yana ciddi bir değişime uğramadığını göstermesi bakımından dikkate değerdir. Egemen politik akılda ve devlet uygulamalarında ciddi bir değişim olmamasına rağmen Kürtlerin kamuoyunda görünürlük kazanmaları olayın bir başka yönünü göstermektedir. Hükümet tarafından "ret ve inkâr politikalarına son verilmiş olması"[3] olarak ifade edilen bu durum Kürtlerin Kürt olarak kendilerini sunmalarına olanak vermeyi içerir. Bu durum Cumhuriyet tarihi açısından ileri bir durumdur. Ancak burada yeni hegemonik söylem, Kürtleri

3 Türkiye'deki devlet geleneği açısından Kürtlerin toplumsal ve kültürel varlığının tanınmasında Recep Tayyip Erdoğan önderliğindeki 61. Türkiye Hükümeti'nin özel ve önemli bir yeri olduğu kabul edilebilir. Kürt meselesinin bir müzakere süreciyle çözülebileceği ve toplumsal barışın ancak bu sayede tesis edilebileceğine ilişkin umudun yeşermesinde oldukça önemli olan bu dönemde, Hükümet üyeleri tarafından sıklıkla ifade edilen "ret, inkâr, asimilasyon politikaları"nın sona erdiği yönündeki söylemler, "Yeni Türkiye" ifadesinin içeriğine ilişkin kodlardan birini içeriyordu. Örneğin Şubat 2013 tarihinde, Mardin, Kızıltepe'de, Başbakan Recep Tayyip Erdoğan bu konuyla ilgili şöyle bir konuşma yapmaktadır: "Etnik milliyetçilik ayaklarımızın altındadır. Bu sürecin adı, bir çözüm sürecidir. Biz ret, inkâr ve asimilasyon politikalarını ayaklarımızın altına aldık. Her kim kendisini diğerlerinin üzerinde görüyorsa, kibirleniyorsa, diğerlerini küçümsüyorsa bilin ki, o şeytanın izindedir. Bizi bölmeye çalışanlar başka hesap içindedir. Husumet sadece bizim ortak düşmanlarımızı sevindirir. Nefret, öfke, şiddet sadece bizim ortak düşmanlarımızı umutlandırır. Artık düşmanları sevindirmeyeceğiz. Artık aramıza nifak sokmak isteyenleri, öfkenin ve nefretin dilini kullananları, gençlerin kanıyla beslenen savaş baronlarını sevindirmeyeceğiz. Biz, kardeş olacağız. Biz, bir olacağız, beraber olacağız ve düşman haset edecek ama biz sevinmeye, büyümeye devam edeceğiz. Türkiye'nin tamamında çok büyük bir umut atmosferi oluştu. Sizler burada ne kadar umutluysanız, İstanbul da o kadar umutlu, Ankara da o kadar umutlu. Bu umudu heba etmeyelim, bu süreci heba etmek isteyenlere fırsat tanımayalım. Düşmanı değil, artık ana-babaları sevindirelim. Güçlü bir geleceğe, aydınlık bir geleceğe kardeşçe beraber yürüyelim. Silahların susması, sıkılı yumrukların açılması, fikirlerin ve siyasetin konuşması için yüreğimizi ortaya koyalım" (Milliyet, 17.02.2013). Kısa link: goo.gl/M4o2k0 [09.12.2015].

Kürt olarak kabul etmekle birlikte, Kürt olmanın içeriğini belirlemek istemektedir. Kürt olmanın ne olduğunu, ne anlama geldiğini belirlemeye yönelik bu tutum millet-i hakime retoriğinin de içeriğini oluşturur. Bu durum birçok farklı televizyon programı, dizi, haber kuşağı ve filmde gözlemlenebileceği gibi günlük gazete ve dergilerde, sosyal medya ve paylaşım ağlarında da görülebilir.

1 Kasım 2015 seçimlerine giderken gerilen siyasal iklimin, Türkiye'deki egemen siyasal söyleme nasıl bir tesirde bulunduğunu anlamak için rastgele bir gün seçilen bir köşe yazarı ve bir gazete haberinden örnek vererek, söz konusu siyasal kırılmanın yönünü ve hızını açıklamak kolaylaştırıcı olabilir. AKP hükümetinin yarı-resmi yayın organlarından biri olan *Star* gazetesinde köşe yazarı olan Ahmet Taşgetiren –ki kendisi Türk sağının önemli bileşenlerinden biri hâline gelen İslamcılık akımı içerisinde yer alan mutedil kişilerden biri olarak kabul edilir– 15 Ekim 2015 tarihindeki köşe yazısında[4] etnik kimlik ile dini kimliği birbiri içine geçirerek politik aidiyetleri itikadi meseleler olarak ele almaktadır. Taşgetiren'in meseleyi formüle etme biçimi basittir. Kürtler dindardır, dindar kalmalıdır. Kürtlük, içine "Marksizm-Leninizm spermi yüklenen" bir kimlik hâline getirilmemelidir. Eğer bu hâle gelirse başına geleceklerden Kürtlerin kendisi sorumludur. Bu anlayış yukarıda ifade edildiği üzere Kürtleri kabul etmekte ancak Kürtlerin ne olması gerektiği hususunda onlara herhangi bir inisiyatif tanımayan bir perspektife sahiptir.

Taşgetiren'in yaklaşımı, Osmanlı'da Sünnilik, Kemalizm'de ise Müslüman-Türklükle kodlanan millet-i hakime anlayışının Türk sağının kodlarıyla örülen tipik bir örneğidir. Bu anlayışa göre Kürtlerin varlığı artık ret ve inkâr edilemez, ancak ortak din çerçevesinde meşru bir kimlik olarak kabul edilebilir. Böylelikle, Kürtlük ile ancak onu soğuran bir kimlik olarak, İslam üzerinde bir ortaklık sağlanabilir düşüncesine yaklaşan bu anlayış, İslam'a politik bir içerik atfeder ve bu içeriğin ne olduğunu da kendisi belirler. Bu nedenle "...Kürtler var Kürtler var. Kürtlere göre de bu böyle. Aynı şekilde Türkler var Türkler var, Araplar var Araplar var. Türkler'e göre, Araplar'a göre. İş, içindeki cevherin niteliğinde. Kiminin içinde 'Yoldaşlık' dolaşır Marksist-Leninist jargon gereği, kiminin içinde 'Kardeşlik.' Müslümanlık damarından..." (Taşgetiren, 2015) benzeri yaklaşımlar, özcü olmakla birlikte toplumsal ayrışmayı derinleştiren ve kendisinden olmayanı baskı ve kuşatma altına almayı meşrulaştıran düşünme biçimini içermektedir. Özellikle toplumda hakim olan kimliğin entelektüel sorumluluğunu kendi üzerinden atarak tarihsel ve toplumsal

4 Ahmet Taşgetiren (2015) "Yoldaşlar moldaşlar" *Star*, 15 Ekim. Online Erişim goo.gl/w6jfF7 [15 Ekim 2015, 14.45].

olarak ezilen kimliklere yüklemesi ise katliam ve soykırım gibi kolektif suçları meşrulaştırma amacına yönelik girişimler içerisinde yer alır (Semelin, 2011: 77-90).

Millet-i hakime anlayışının Türkiye'de yeniden formüle edilme biçimine ilişkin örneklerden bir diğeri ise "Milli Tokat"[5] isimli haberin içeriğidir. Muhalefet tarafından "havuz medyası" olarak adlandırılan ve haber dili Kuzey Kore medyası hakkında fikir sahibi olmak için yeterli olan bu dil, temsil iddiasında olduğu gerçeklik ve gerçeklikle kurduğu ilişki bakımından George Orwell'in 1984 romanının sınırlarını zorlamayı başarmaktadır. Haber, Türkiye'nin 2021 yılında tamamlanması planlanan ilk milli uçak gemisi ile ilgilidir. Haberin giriş kısmı yeterli bilgiyi verdiği için buraya alıntılayarak konuyu geçmek yeterli olacaktır:

> Büyüyen Türkiye'yi hazmedemeyen dünya, ilk milli savaş gemimizi görünce tokat yemişe döndü. Psikolojik mücadele başladı. ABD ve İngiliz medyası, "dengeler değişecek" diye korkuya kapıldı...
>
> Türkiye'nin ilk milli uçak gemisi, dünyayı endişelendirdi. Yeni Türkiye'nin gücünü gören ülkeler paniğe kapıldı. 2021 yılında tamamlanacak olan savaş gemimizin ayrıntılarının belli olmasıyla ABD ve İngiliz medyasından korku dolu çığlıklar yükseldi. Amerikan medyası, "Türkiye, savaş gemisini denize indirdiği anda, bölgede dengeler değişecek. Çünkü, Türkiye, bölgenin en güçlü ülkesi olmak için planları başarıyla uyguluyor" diye yazdı (Sabah, 2015).

Konuyu açıklamak için seçilen bu köşe yazısı ve haberin içeriği Türkiye'deki necip millet saplantısının kaynağını oluşturan hakim millet retoriğinin günümüzde hangi ölçüler içerisinde kurulduğunu göstermektedir. Burada herhangi bir içerik analizine ihtiyaç duyulmaksızın fark edilebileceği üzere, toplumsal alanları ötekileri işaretleyerek inşa etmek isteyen ve yapısal olarak var olan eşitsizliği ortadan kaldırmaya yönelik her türlü girişimi ihanet kalıbıyla dile getiren politik akıl, Türkiye'deki sağ düşüncenin bütün bileşenlerine sirayet etmiştir. Bir zamanların yarı-enternasyonal ve "Medine Sözleşmesi" gibi görece özgürlükçü söylemleri içeren İslamcılık akımı bile devletin ya da devlet hâline dönüşmenin neden olduğu güç birikimine karşı koyamayarak Kemalizm'in etno-dinsel devlet söylemini yeniden üretmektedir. İslamcılığın bir zamanlar sahip olduğu söylem setinin devletleşmesiyle birlikte, devletin politik söyleminin –ki uzun yıllar İslami kesimleri baskı altında tutan retorik de budur– dini retorikle yeniden üretilmesi ise trajikomiktir. Sonuç olarak, Türk sağının

5 Sabah Gazetesi (2015) "Milli Tokat", *Sabah*, 15 Ekim, Online Erişim: goo.gl/O0vCOZ [15 Ekim 2015, 15.30].

bileşenlerinden biri olarak gelişen (Bora, 2003: 97-123) ancak kendini Türk sağından ayırmaya gayret eden İslamcılık (Aktay, 2002 ve 2000), gelinen noktada Türk sağının ve Türkiye'deki egemen devlet aklının en güçlü bileşenlerinden ve temsilcilerinden birine dönüştü.

"İş, içindeki cevherin niteliğinde" diye yazan köşe yazarı ile "milli savaş gemisi yaptığımızı öğrenen dünya tokat yemişe döndü" haberini yapan gazetenin dayandığı politik akıl, Osmanlı'nın çözülme süreciyle birlikte başlayan ve hâlâ devam eden toplumsal krizin günümüzdeki göstergelerinden biri olarak kabul edilebilir. Bu bölgede ve geniş coğrafyada, bu tür yaklaşımların mazisi oldukça eskidir ve bölgede yaşayan toplumlar içerisinde karşılıkları vardır. Yakın zamana kadar Türkiye'de devlet politikası olarak uygulanan Kürt kimliğini ret ve inkâr politikalarının, kimlik düzeyinde ortadan kalkması, bu yazının öne sürdüğü üzere, yeni bir duruma işaret eder. Burada farklı ve yeni olan, Kürtlerin kendi isimleriyle, kendilerini tanımladıkları kimlikle çağrılmasıdır. Bir başka ifadeyle, bu dönemin özelliği Kürtlerin Kürt olarak isimlendirilmesinin önündeki devlet baskısının sona ermesidir. Bu baskı sona ererken, hem devlet aklının tarihsel refleksleri hem de bölgedeki dengelerin dinamik yapısının etkisiyle, Kürtlerin kendilerini nasıl tanımladıkları, bu tanımlamanın politik olarak ne anlama geldiği ile ilgili olarak yeni politikaların oluşturulduğu gözlemlenebilmektedir. Devlet ve mevcut hükümet, Kürt kimliğinin politik içeriğini İslam kardeşliğinden mütevellit bir millilik olarak kodlayarak, bu kimliği bir tür yerlilik ve mevcut durumu "kökü mazide" bir ortaklık olarak sunmaktadır. 1980 askeri darbesinden sonra sistematikleştirilen Türk-İslam sentezciliğinin İslam vurgusunun belirginleştirilmesiyle kurgulanan bu ortaklık, Kürt toplumunun aşina olduğu ancak Türk toplumunun bir kısmı için yeni bir söylem olarak kabul edilebilir. Bir başka ifadeyle, Anadolu'da yaşayan halklardan bir Türk ulusu yaratmayı hedefleyen Cumhuriyet döneminin bu aşaması, Kürtlere yönelik onlarca yıllık etnik politikaların yeniden düzenlenmesini gerektiren bir söylem değişikliğini içermesi bakımından dikkate değerdir. HDP ve Kürt meselesine duyarlı sivil toplum örgütleri ise "eşit yurttaşlık", "ortak vatan" gibi hem kimlik dışına taşan hem de ağırlıklı olarak hukuki dayanaklarla sağlamlaştırılmış yeni bir toplumsal sözleşmeyi teklif etmektedir.

Bu önerilere, Avrupa Birliği vizyonuna sahip olduğunu öne süren, evrensel hukuka bağlılığını bildiren, liberal politikaları destekleyip geliştiren bir parti olarak Adalet ve Kalkınma Partisi'nin, en azından ilkeler düzeyinde, itiraz etmemesi beklenirken, tam aksi yönde söylemlerin ve politikaların geliştirilmesinin nedenleri ise Suriye'deki gelişmeler ve devamında bölgedeki Kürtlerin ve Kürt hareketinin devletleşme yolundaki girişimleriyle ilgilidir. Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin Suriye'deki Kürtlerin bölgesel güç hâline gelmelerini engelleme ve onları kontrol etme mücadelesi, ken-

di vatandaşı olan Kürtler konusundaki reformların askıya alınmasına ve Türkiye toplumunu uzun zaman devlet karşısında mağdur hâle getiren tekçi devlet dilinin yeniden tedavüle girmesine neden oldu.

Mevcut durum, hükümetin bölgesel gelişmeleri koordine etmek ve Kürtleri de içerecek bir bölgesel barış politikası üretmek yerine, Kürt toplumuyla karşılaşmasını yerli-milli denklemi içerisinde yeniden formüle etmeye çalıştığı bir panoramaya sahip gibi görünüyor. Dolayısıyla bu formülasyonu, yeni gibi görünen, ancak Kürt toplumunun uzun yıllardır aşina olduğu bir takım söylem setleriyle sunması ve bunları uygularken de şiddetin her türlüsünün işleme dahil etmesi Kürt meselesinin çözümüne, Kürt toplumunun gündelik yaşamın içerisinde karşılaştığı eşitsizlik ve ayrımcılık uygulamalarının ortadan kaldırılmasına hiçbir faydası olmadığı gibi toplumsal çözülmeyi güçlendiriyor.

Hükümet, Kürtlerin bu topraklarda var oluşlarının ret, inkâr ve imha edilmemesinin büyük bir adım olarak kabul edilmesini istemekte ve onları ret, inkâr ve imha etmek yerine, "Büyük Türkiye" idealine uygun olarak idealize edilen, hâkim milletin çeperine yerleştirmeyi teklif etmektedir. Bunun koşulu ise Öcalan, PKK ya da HDP yerine, şimdilik boş küme olarak ortada duran Kürt toplumunun bizzat kendisi ile hükümetin yapacağı mutabakattır. Bu nedenle, 1 Kasım seçimlerinden sonra bizzat Cumhurbaşkanı tarafından ifade edildiği üzere "Çözüm Süreci"ne geri dönülmeyecek. Bunun yerine yeni bir projeyle, "Milli Birlik ve Kardeşlik Süreci"[6] olarak ifade edilen bir süreç başlatılacak. Bu süreç içerisinde yer almayan aktörlerin kimler olduğu yukarıda ifade edildi. Ancak kimlerin yer alacağı henüz bir netlik kazanmış değil. Zaten çok önemli de değil. Burada tartışılması gereken husus, yeni dönemin belirleyici pratiklerinin ve döneme damgasını vuracak söylemlerinin kim tarafından ve nasıl üretileceği ile ilgilidir. Ancak hükümetin kendine muhatap olarak toprak ağalarını, aşiret reislerini, dini önderleri ve şeyhleri alması bile Kürt meselesinin çözümünde geriye düşüldüğünü gösteren kritik uğraklardan biridir. Hem PKK hem de HDP'nin bölgede dayandığı sosyal ve sınıfsal zeminin ortaklığını; Kürt toplumunda on yıllar içerisinde gerçekleşen politik bilincin bölgedeki feodal ilişkilere, kurumlara ve devletin bölgedeki varlığına rağmen geliştiğini görmezden gelen bu tür yaklaşımlar, Kürt meselesinde kalıcı barış ve çözüm umudunu azaltan yaklaşımlar olarak değerlendirilebilir. Bir siyasal iddia olarak İslamcılığın politik ufkunun böyle bir meselede tıkanmış olması, konunun zorluğundan daha çok Tür-

6 Anadolu Ajansı, "Yeni dönemin adı 'Milli Birlik ve Beraberlik Süreci'dir", 04.11.2015. Online erişim: http://aa.com.tr/tr/turkiye/cumhurbaskani-erdogan-muhtarlarla-bir-araya-geldi/467397 [10.12.2015].

kiye'deki devlet alışkanlıklarının ve aklının güncel siyasetteki karşılığı olarak yorumlanabilir.

Tarihsel açıdan imparatorluk bakiyesi olan bir ülkenin tekçi bir ulus-devlet kalıbına sıkıştırılmaya çalıştırılması birçok soruna neden oldu. Özellikle Cumhuriyet'in etnik ve dini kimliklere ve bu kimliklere bağlı talepkârlıklara yönelik hain ilan etme ve düşmanlaştırmaya yönelik tutumu uzun yıllar devletin bu sorunlara yönelik temel bakış açısını oluşturdu. Bir başka ifadeyle, İslami talepkârlıkları "mürtecilik", İslamiyet dışındaki dinsel kimliklerin taleplerini "dış mihrak", etnik kimliklere yönelik talepleri ise "bölücülük" olarak kodlayan devletin, kendini sürekli tehdit altında hissetmesi ve kendi toplumundaki çeşitlilikleri, toplumsal-siyasal bütünleşmenin önündeki engeller olarak görmesi Türkiye'deki demokratikleşme sürecinin devam eden sancılarından biridir. Bu nedenle toplumsal bütünleşmeyi, kendine yeni bir "necip millet" yaratarak sağlayacağını düşünen siyasal projelerin hepsi toplumsal çatışmaların derinleşmesine hizmet eder.

Kavm-i Necip Olmayanların Makus Talihi

> … bu fırka [Cumhuriyet Halk Fırkası] bugüne kadar yaptıkları ile, esasen efendi olan Türk Milletine mevkiini iade etti. Benim fikrim, kanaatim şudur ki, dost da, düşman da dinlesin ki, bu memleketin efendisi Türk'tür. Öz Türk olmayanların Türk vatanında bir hakkı vardır, o da hizmetçi olmaktır, köle olmaktır. Dünyanın en hür memleketindeyiz. Bunun adına Türkiye diyorlar (Kaplan, 2002: 136).

Epigraftaki cümlelerin sahibi Mahmut Esat Bozkurt 1930 yılında yayınlanan (1934 yılında *Ulus* adını alan ve devletin resmi yayın organı gibi çalışan) *Hakimiyet-i Milliye* gazetesindeki bu beyanatını, kısa süre sonra tekzip etmek zorunda kaldı ancak Yeğen (1999: 96), Bozkurt'un bu ifadeyle ilgili tekzibinin de aynı ırkçı-milliyetçi akıl yürütmenin bir sonucu olduğunu ve Türkiye Cumhuriyeti'nin erken döneminde devlet aklının nasıl işlediğinin dramatik bir örneği olduğunu ifade eder. Bozkurt, yabancı misyonlardan gelen tepkiler üzerine yaptığı açıklamada yabancıları kastetmediğini, "Türk anayasası tarafından Türk olarak addedilmelerine rağmen Türk olmayı reddedenleri" kastettiğini ifade eder. Böylelikle Bozkurt, yerli olmasına rağmen Türk olmayı reddeden kesimlerin, devlet nazarında nasıl bir role, ne türden bir sosyo-politik meşruiyete sahip olduklarının sınırlarını, meşrebine göre ifade etmiş olur.

Yukarıdaki, nev-i şahsına münhasır bir kişi ve zikredilen hadise münferit olarak gerçekleşseydi; dahası Türkiye Cumhuriyeti Devleti kurulduğu günden bu yana kimliklerine bakmaksızın vatandaşlarının haklarını ta-

nımak şöyle dursun, onları gözeten eşit, özgür ve adil bir ülke olagelseydi ne Mahmut Esat Bozkurt ne de onun gibi düşünen devlet erkanı hatırlanmaz, bu gibi kişiler ülkenin siyasal tarihi için utanç ve ibret verici figürler olarak unutulup giderlerdi. Ancak unutulmadılar. Her dönem farklı kimlikler ve kişilikler içerisinde Türkiye'deki siyasal ve sosyal hadiselere yön vermeye gayret eden ve toplumsal yapıyı kimlikler ekseninde şekillendirmeye çalışan devlet refleksinin temsilcileri olarak, çoğu zaman seçilmişleri bile baskı altına alarak, toplumun karşısına çıktılar ve hem topluma hem de seçilmişlere yapılması gerekler konusunda buyruklar verdiler.

Türkiye'de yaşayan toplumsal grupların sosyo-politik hafızasında Osmanlı Milletler Sisteminin ve devamında İttihat ve Terakki'nin neden olduğu bir hakim millet anlayışının bulunduğu literatürde sıklıkla tekrar edilir (Küçük, 2006: 375-386; Kenanoğlu, 2004; İnalcık, 2003; Karpat, 2002; Küçük, 1999: 208-216; Eryılmaz, 1999: 236-241; Küçük, 1985: 1007-1024; Sencer, 1982). Uzun ve geniş bir literatür içerisinde tartışılan bu konunun tarihsel ve toplumsal bağlamı ile ideolojik içerikleri üzerine detaylı bir tartışma yapmak yerine, Cumhuriyet'in yaratmak için uğraştığı yurttaşlığın geçirdiği dönüşümü konjonktürel konumlanmalardan hareketle ele almak, hakim milletin günümüzdeki karşılığını anlamak ve açıklamak bakımından görece daha işlevsel kabul edilebilir.

Osmanlı toplum yapısında yer alan *millet-i hakime*, yani Sünni-İslam kimliğine dayalı hakim millet anlayışı, Tanzimat döneminde hukuken kaldırılmasına rağmen sosyo-politik ve sosyo-kültürel bir gerçeklik olarak ve çeşitli biçimlerde günümüze kadar varlığını sürdürdü. *Millet-i mahkûme*, yani hükmedilen milletler ya da kimlikler ise –ki bunlar Osmanlı döneminde Müslüman ve Sünni olmayanları, Cumhuriyet döneminde ise Müslüman ve Türk olmayanları içermekteydi- kendilerini politik dönüşümlere uyarlamaya çalışarak bu topraklar üzerindeki varlıklarını sürdürmeye gayret ettiler. Kürt toplumunun buradaki durumu, kendisi gibi Sünni Müslüman olan diğer etnisitelerden farklı gelişti. Ancak asıl sorun, Kürt toplumunun, toplumsal yapıdaki karşılığından daha çok, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecini içeren gelişmelerin ulusal/milli kimliği yaratırken kimi, ne kadar kapsadığı ile ilgiliydi. Etnik kimliğin ulusal kimliğe dönüşmesi ise eşitsizliğin yapısal karakterinin göstergelerinden biriydi. Bir başka ifadeyle, Türkiye'deki politik kültürün toplumsal yapıdaki eşitsizlikler üzerinden kuruluyor olmasının sonuçlarından biri, eşitsizliğin etnisite üzerinden yeniden üretilmesiyle ortaya çıktı. Osmanlı toplum yapısındaki eşitsizliklerin Cumhuriyet'e tevarüs eden niteliği kendisini birçok farklı alanda ve bağlamda, hem Tek Partili hem de Çok Partili dönemde gösterdi. Burada ayırt edici husus Sünni Müslümanlıktan Müslüman Türk'e geçiş sürecidir ki, bu husus, tarihsel ve toplumsal olarak dinsel eşitsizlikler üzerinden inşa edilmiş topluma,

siyasal imkanlarla etnik eşitsizliği ekleyen sosyo-politik müdahaleyi beraberinde getirdi. Böylece toplumsal yapı yeniden eşitsizlikler üzerinden biçimlendirilmiş oldu.

Oran (2007, 2010) söz konusu eşitsizliği LAHASÜMÜT kısaltmasıyla ifade eder. Ona göre *Laik, Hanefi, Sünni, Müslüman, Türk* niteliklerini tek bedende birleştirenlerin bu nitelikleri birleştiremeyenlere karşı toplumsal alanların hepsinde üstün ve seçkindir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Amerikan toplumundaki seçkinleri ifade etmek için kullanılan WASP (White, Anglo-Saxon ve Protestant) ifadesini çağrıştıran bu kısaltma, Türkiye özelinde makbul vatandaşları tanımlamak için kullanılır. Benzer bir açıklama da Candansayar'ın (2012) MEST kısaltmasında kendini gösterir. *Müslüman, Erkek, Sünni, Türk* kelimelerinden türetilen kısaltma, toplumsal yapıdaki geçerliliğin ve imtiyazların sınırlarını çizmektedir. Her iki kısaltmanın da vurguladığı husus doğuştan gelen ve sosyal çevrenin imkanlarıyla elde edilen niteliklerin toplumsal alanlarda eşitsizlik üretmesiyle ilgilidir.

Osmanlı döneminde Arap etnisitesini tanımlamak için kullanılan "kavm-i necib"[7] tamlamasının Cumhuriyet ile birlikte "necip Türk milleti"ne dönüşmesi, ulus yaratma süreciyle paraleldir. Bir başka ifadeyle, bir neciblik varsa o da Türklüktedir. Türk etnisitesinin kendisi dışındaki etnik topluluklardan üstün olduğuna ilişkin kanaat, devlet eliyle uygulanan bir politika hâline dönüştüğü andan itibaren Türk olmak ile devlet olmak arasındaki sınırların silikleştiği ve bir etnik var oluş hâli olarak Türklüğün, devletin çizdiği sınırlar içerisine sıkıştığı öne sürülebilir. "Necip millet" söyleminin Araplıktan Türklüğe devşirilmesi ve Türk etnisitesi ile sınırlandırılması, yeni kurulan Cumhuriyet'in ulus kavramının sınırlarını da göstermektedir.

Osmanlı döneminde asimetrik olmasına rağmen stratejik ve politik ilişkiler içerisinde gerçekleşen ve karşılıklılık ekseninde kurulan Osmanlı – Kürt aşiretleri ilişkileri (Bois vd., 1986; Bruinessen, 1992) Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte yön değiştirdi. Ancak bunu sadece Cumhuriyet'in kurulmasıyla ilgili bir sorun olarak değerlendirmek ve Osmanlı modernleşmesinin başta azınlıklar olmak üzere Osmanlı toplumunun diğer üyeleri üzerindeki etkilerinin üzerini örtmek, hakim millet anlayışının devlet aklı üzerindeki etkisini açıklamayı güçleştirir. Ermeni toplumuna yönelik 1915'deki kırımın hemen sonrasında, 1916'da, İttihat ve Terakki'nin Doğu vilayetinde mukim olan Kürtleri, Türklerin yaşadığı illere ve köylere sürgün etmek için çalışmaya başlaması ve mevcut nüfusun %5'ini

7 Asil, soylu kavim, topluluk anlamındaki bu tamlama, Osmanlı döneminde, İslamiyet'in Araplara inzalinden dolayı onları övmek için kullanılmıştır.

geçmeyecek şekilde dağıtılmalarını öngören zorunlu göç politikası bu durumun Osmanlı'daki yansımalarından biridir. Talat Paşa'nın 1 Mayıs 1916 tarihinde çektiği şifreli telgrafta Kürtlerin göçe zorlanmasıyla[8] ilgili olarak şu emirler yer almaktadır:

Diyarbekir Vilayeti'ne

Şifre

C. 18 Nisan 332 [1 Mayıs 1916] 332 şifreye Kürd mültecilerini Urfa, Zor gibi haval-i cenubiyeye [Güney yöresine] göndermek kesinlikle caiz değildir. Bunlar oralarda ya Arablaşmak veyahud milliyetlerini muhafaza etmek suretiyle yine gayr-i müfid [faydasız] ve muzır [zararlı] bir anasır [unsurlar] halinde kalacakları cihetle matlub [istenilen şey] hasıl olamayacağından mültecilerin ber-vech-i zir [aşağıdaki gibi] sevk ve iskanları lazımdır.

1- Türk mülteciler ile Türkleşmiş kasaba ahalisi Urfa, Maraş, Ayıntab cihetlerine sevk ve oralarda iskan olunmalıdır.

2- Kürd mültecilere gittikleri yerlerde aşair [aşiret] hayatını yaşamamak ve milliyetlerini muhafaza edememe içun aşiret reisleri behemahal efraddan ayırmak lazım geldiğinden bunlar arasında ne kadar zi nüfuz eşhas [nüfuzlu kişiler] ve rüesa [önderler] var ise efraddan bilatefrik [ayrım yapmaksızın] Konya, Kastamonu vilayetleriyle Niğde ve Kayseri sancaklarına ayrı ayrı sevk edilmelidir.

3- Müşak-ı sefere [yola çıkmaya] tahammülü olmayan alil ve ihtiyarlar ile kimsesiz ve fakir kadın ve çocuklar Maden kasabasıyla Ergani ve Behremaz nahiyeleri gibi Türk köyleri bulunan mahallerde ve Türkler arasında müteferrikan [ayrı ayrı] iskan ve iaşe edilecekdir.

4- Mevadd-ı sabıka [geçmişte var olanlar] haricindeki diğer mültecilerde Amasya, Tokat livalarıyla Malatya'nın münasib mahallerinde müteferrikan iskan edilmek üzere o havaliye müteferrik bir suretde sevk edilecekdir.

5- Sevk edilen mahallerle muhabere [haberleşme] edilmekle beraber ora-

8 Zorunlu göç sorunu, Kürt toplumunun yaklaşık yüz yıllık bir deneyimini içerir. 1916 yılından sonra ikinci zorunlu göç süreci ise Cumhuriyet dönemindeki Kürt isyanlarıyla birlikte başlar. 1925'de başlayan isyanları takiben uygulanan zorunlu göç 1947 yılına kadar devam eder. Bu dönemde çıkarılan "mecburi iskan kanunları" doğrudan Kürtlere uygulanır ve isyan bölgelerindeki ya da bölgeye yakın olan Kürt yerleşim yerleri dağıtılarak Kürtlerin ikamet alanları değiştirilir. Ayrıca daha evvelden zorunlu göçle yerleri değiştirilmiş olan Kürtlerin geri dönmelerinin önüne geçmek için idari tedbirler alınır (Dinç, 2009: 211-238). Çeşitli zamanlarda kısmi ya da çeşitli mevkilere uygulanmaya devam eden zorunlu göç politikalarının Kürtler için son dönemi, günümüzde de etkisi hâlâ devam etmekte olan, 1984-2001 yılları arasında yoğun ve kitlesel olarak gerçekleştirilir.

> larca suret-i tevzi ve iskan hakkında olunacak muamelenin tayin ve işarı için ne mikdar mültecinin hangi tarihde nerelere sevk edildikden nezarete de malumat verilecektir (Dündar, 2008: 141).

Kürtlerin sosyal ve kültürel kimliklerinin reddedilmesine kadar uzanacak olan bu süreç, günümüzde de devam eden sosyo-politik aklın oluşmasında merkezi bir öneme sahiptir. Aslında Osmanlı'nın parçalandığı ve yeni Cumhuriyet'in kurulduğu dönemde yaşanan savaşlarda Kürtler genel olarak bağımsızlık yanlısı bir hareket oluşturmamış, Osmanlı'da dinsel aidiyet temelinde oluşturulan millet sistemi içerisindeki imtiyazlarını sürdürmeye devam etmişlerdi.[9] Ancak bu durum, Kürt toplumundaki siyasal elitlerin kendi kendilerini yönetme, özerklik yönünde herhangi bir taleplerinin olmadığı anlamına gelmiyordu. Kaldı ki bu talep, dönemin siyaseti ve bürokrasisi için gizli ya da bilinmeyen bir mesele değildi. Henüz 1919'da, konuyla ilgilenen birçok kişinin bildiği üzere, bu tartışmayla ilgili Mustafa Kemal (Atatürk) ile gazeteci Ahmet Emin (Yalman) arasında geçen aşağıdaki konuşma, söz konusu tartışmaya ilişkin perspektifi yansıtması bakımından dikkate değerdir:

> *Ahmet Emin Bey:* Kürt meselesine temas buyurmuştunuz, Kürtlük meselesi nedir? …
>
> *Gazi Mustafa Kemal Paşa:* Kürt meselesi; bizim yani Türklerin menfaatine olarak da katiyen mevzu bahis olamaz. Çünkü malumualiniz bizim hudut-u milliyemiz dahilinde mevcut Kürt anasır [unsurlar] o surette tavattun [yurt edinmiş, yerleşmiş] etmiştir ki pek mahdut yerlerde haiz-i kesafettir [çoğunluğa sahiptir]. Fakat kesafetlerini kaybede ede ve Türk

9 Nikitin (2013: 316) Sünni İslam'ın Kürtler ve Türkler arasındaki ilişkiyi geliştiren bir özellik olduğundan söz ederek, Kürtler üzerinde "kendi aşiret çevrelerinden çıkıp da kent ya da devlet hayatına katıldıkları anda" İslam'ın Kürtler üzerinde etkisi olduğunu ve "tıpkı Ön-Asya'nın öteki kavimleri için olduğu gibi ... onların siyasal ve sosyal evrimini belirleyen" bir güç olduğunu öne sürer. Ancak dinin, daha doğrusu din adamlarının, Kürt toplumu üzerinde belirleyici bir etkisinin bulunmasının nedenlerinden en önemlisi Kürt sosyal yaşamında bir denetim ve kontrol mekanizması olarak çalışmasıyla ilişkilidir. Bağımsızlık yanlısı hareketlerin toplumsal bir karşılığının zayıf kalmasında dinin Kürt toplumundaki işlevi önemli rol oynamaktadır. Özellikle 18. yüzyılla birlikte Kürt beylerinin otoritesinin zayıflamasıyla birlikte bölgedeki din ulularının güçlenmeye başlaması, dinin toplum üzerindeki etkisini arttırmıştır (Bois vd., 1986: 474-476; Bruinessen, 1992: 203-264; Bruinessen, 2010: 15-41). Elbette Kürt toplumunun dini aidiyeti Sünnilik ile sınırlı değildir. Diğer etnisitelerde olduğu gibi Kürt etnisitesi içerisinde de Alevilik ve Ezidilik gibi farklı mezhebî ve dini inanışlar bulunmaktadır. Ayrıca bu durumun, yani dinin Kürt toplumu üzerindeki etkisinin, özellikle 1990'lı yıllarla birlikte etkisini yitirmeye başladığı ve Sünni Kürtler üzerinde hem aşiret bağlarının hem de dini otoritenin zayıflamaya başladığı gözlemlenebilmektedir. Bir başka araştırmanın konusu olmakla birlikte, bunun nedenlerinden birinin Kürt modernleşmesi diğerinin ise Kürt ulus kimliğinin gelişmesi olduğu öne sürülebilir.

> anasırının içine gire gire öyle bir hudut hasıl olmuştur ki, Kürtlük namına bir hudut çizmek istersek, Türklüğü ve Türkiye'yi mahvetmek lazımdır. Faraza, Erzurum'a kadar giden, Erzincan'a, Sivas'a kadar giden, Harput'a kadar giden bir hudut aramak lazımdır ve hatta Konya çöllerindeki Kürt aşairini de [aşiretleri de] nazar-ı dikkatten hariç tutmamak lazım gelir. Binaenaleyh, başlı başına bir Kürtlük tasavvur etmekten ise bizim Teşkîlat-ı Esasîye Kanunu mucibince, zaten bir nevi mahalli muhtariyetler [özerk yerler] teşekkül edecektir. O halde hangi livanın ahalisi Kürt ise, onlar kendi kendilerini muhtar olarak idare edeceklerdir. Bundan başka Türkiye'nin halkı mevzuubahs olurken, onları da beraber ifade etmek lazımdır. İfade olunmadıkları zaman, bundan kendilerine ait mesele ihdas etmeleri daima varittir [olasıdır]. Şimdi Türkiye Büyük Millet Meclisi, hem Kürtlerin hem de Türklerin sahib-i selahiyet [yetki sahibi] vekillerinden mürekkeptir [oluşmuştur] ve bu iki unsur bütün menfaatlerini ve mukadderatlarını tevhid etmiştir [birleştirmiştir] (Perinçek, 1993:104).

Kürt siyasetinin, Tek Partili dönemde bile (1923-1946), özerklik ve/veya bağımsızlık beklentisi ekseninde şekillenmesinin nedenlerinden biri (Kutlay, 2002: 80-93) Kürt toplumunun ve siyasal elitlerinin kendilerini özerk/bağımsız bir Kürdistan'a motive etmeleri ve bunun gerçekleşeceğine ilişkin iyimserlikleri ile doğrudan ilişkiliydi. Cumhuriyet'in ulus politikaları Kürt siyasetinin bu taleplerini kriminalleştirdi, Kürt etnisitesi dışındaki diğer etnisiteleri ise yeni ulusun taşıyıcısı olan Türklük gövdesinde birleştirmeyi önemli ölçüde başardı. 1925 yılında başlayan Şeyh Said isyanı, devamında Ağrı isyanları (1926-1930) ve Dersim katliamı (1937-38) ile devam eden Kürt isyanlarına yönelik politik propaganda (Hallı, 1992a & 1992b), ulus-devlet politikalarının Kürt kamuoyu dışında kalan gruplar için meşrulaşmasını kolaylaştırdı. Süreç içerisinde kurumsallaşan etnik ayrımcılığın "Kürtçülük" olarak kodlanmasıyla birlikte Kürtlerin yaşadığı coğrafyanın geri kalmışlığının bizzat devlet eliyle sürdürülmesi yönünde uygulamalar, Cumhuriyet'in Kürtlere yönelik ekonomik politikalarından biri olarak benimsendi (Birand, 1992: 62). Böylelikle Kürtler açısından Cumhuriyet'in kuruluş tarihi, hürmetsizlikle sarmalanmış bir "tenzil" tarihine dönüştü ve "sükûnetleştirme" politikaları yoluyla sorunların gerçek nedenleri, kimliklerin içine sıkıştırıldı (Yıldırım, 2011).

İstanbulda çıkan Köroğlu gazetesi 13 Eylûl 1938 gün. 1083 sayılı nushasında zehirli gaz bombalarıyla Dersimde katliam yapılmakta olduğuna dair yukarıkı karıkaturu yayınlamış ve şu tehdidleri savurmuştu:

Aç gözünü!...

Çelik türk ordusu şimşek gibi çakıp bütün dünyanın gözlerini nasıl açtı ise, onbeş yıldır yurdumuzda parlıyan medeniyet güneşini görüp uyanmiyanların gözünü de öyle açar.

Aç gözünü, açarız gözünü!...

Resim 1: "Aç Gözünü, Açarız Gözünü!.."

Nuri Dersimi'nin Yorumuyla Medyada Dersim İsyanının Temsili

Çok partili dönem, 12 Eylül 1980 askeri darbesi, ANAP'lı yıllar ve devamında AKP dönemi ve sonrası dikkate alındığında Kürt siyasal mücadelesinin çeşitli biçim ve içerik ile devam ettiği ve bölgesel gelişmelerle yakından ilgili bir mesele olarak varlığını sürdürdüğü, devletin asimilasyon politikalarına yönelik toplumsal bir direncin devam ettiği ifade edilebilir. Örneğin tek parti rejiminin ürettiği baskılardan dolayı, çok partili dönemde Kürt seçmenlerinin genel eğilimi Demokrat Parti (DP) oldu. Bu nedenle DP iktidara geldiğinde yaptığı ilk icraatlardan biri 33 Kürt köylüsünün öldürülmesi emrini veren Mustafa Muğlalı'nın yargılanmasını sağlamaktı. Aynı zamanda bölgede Kürt ileri gelenlerin-

10 Nuri Dersimi'nin (1952, 304) kitabından alıntılanan bu resim, erken Cumhuriyet döneminde devlet söyleminin kurulma biçimini göstermesi bakımından anlamlıdır. Görselde "medeniyet güneşi" altındaki Dersimli bir isyancının üzerinden uçaklar geçerken karşısında toplar patlamaktadır. Bu şiddet karşısında korku, panik ve şaşkınlık içerisindeki asiye yönelik hitap ise günümüzde de devam eden egemen söylemlerin mezkur dönemdeki karşılıklarından biridir.

den bazıları DP saflarında milletvekili seçildi. Ancak DP'nin Kürtlere yönelik siyaset tarzı gittikçe katılaştı ve başlangıçtaki liberter tutumunu –özellikle 1950li yılların ortalarından sonra– sürdürmedi. Bu durum Kürtlerin kademeli olarak kopmasına neden oldu. 1959 yılında Kürt isyanlarında yaşanan mezalimi hatırlatan 50 Kürt gencinin "bölücülük" suçlamasıyla tutuklanması[11] DP'nin Kürtlere ve taleplerine ilişkin mesafesini netleştirdi. 1960'lara gelindiğinde *Türkiye İşçi Partisi* (TİP) Kürtlerin etnik ayrımcılığa uğradığını parti propagandası olarak dile getiren ilk parti oldu. 1970'te yapılan 4. Büyük Kongre'sinde "Türkiye'nin doğusunda Kürt halkı yaşamaktadır" ifadesinin ötesine geçemese bile dönemin konjonktürü göz önüne alındığında önemli bir hamleydi. Zaten bu ifade nedeniyle TİP kapatıldı. 1971 muhtırasıyla başlayan ve 12 Eylül 1980 askeri darbesiyle devam eden süreçte, Kürt siyasal hareketleri, politik iradelerini daha da netleştirdi ve süreç içerisinde Türkiye'deki egemen siyasal alandan kademeli olarak uzaklaşarak kendi siyasal alanlarını ve pratiklerini inşa etmeye başladı. Böylece kademeli olarak toplumsallaştı ve toplumsal muhalefet hareketine dönüştü.

Burada oldukça yüzeysel ve kısaca ifade edilen politik ayrışmanın Kürt toplumu açısından tarihsel ve toplumsal gelişiminin kırılma noktaları, Kürt siyasal hareketinin gelişiminin seyrini belirleyen uğrakları içerir. Bu nedenle gerek Osmanlı ve Cumhuriyet'in erken döneminde ağaların, beylerin ve şeyhlerin isyan hareketleri, gerekse PKK gibi bölgesel nüfuz kazanan örgütlerin ortaya çıkışı Türkiye'deki politik akıldan ve uygulamalardan, devletin sınıfsal niteliğinden, egemen sınıflarla ilişkisinden ve hegemonyası altında yön vermeye çalıştığı tarihsel ve toplumsal gelişmelerden bağımsız değerlendirilemez. Bu durumu farklı bağlamlarda ve muhtelif şekillerde dile getiren İsmail Beşikçi'nin (1970, 1977, 1990, 1991, 2013) bütün askeri darbeleri ve önemli bölgesel gelişmeleri bir biçimde Kürt meselesi ile ilişkilendirmesinin nedenlerinden biri budur. Kürt meselesi, bugün Suriye'deki iç savaş ve bu durumla açığa çıkan diğer sorunların da gösterdiği üzere, basit bir kimlik meselesi olmaktan çok Ortadoğu ve Türkiye için huzurun ve barışın inşasında rol oynayan en önemli konulardan birine dönüşmüştür. Ancak buna rağmen Türkiye'deki egemen politik akıl ve devletin bürokratik alışkanlıkları, Panislamizm ile Türk kimliğinin yeniden içeriklendirilmesi arasına sıkıştırdığı bir bölgesel politikayı "derinlik" olarak sunmakta ve Kürtleri buna razı olmaya çağırmaktadır.

11 50 Kürt gencinden birinin tutukluyken yaşamını yitirmesinden dolayı "49'lar Olayı" olarak bilinir.

Yeni Teklif: "~~Türk Milletindenim~~ Kürt Kavmindenim, Milliyim-Yerliyim, İslam Ümmetindenim"

Türkiye siyaseti içerisinde kendini birçok farklı düzeyde gösteren hakim millet anlayışı, bir ulus-devlet sapması olarak değil, Osmanlı'dan günümüze kadar çeşitli biçim ve içeriklerle gelen bir sosyo-politik akıl olarak değerlendirilmelidir. Edebiyattan tarihe, felsefeden kültüre Türk toplumunun sosyo-politik zihniyet çerçevesinin sınırlarını çizen bu anlayış, etnik aidiyete yüklenmesi gereken makul içeriği, makullükten kopartarak ona tarih ve toplum üstü bir rol atfeder. Cumhuriyet'in kurucu kadroları, Yakup Kadri'nin *Yaban* romanında resmedilen cahil, fakir, bağnaz ve ulus bilincinden yoksun Türk köylüsüne etnik bilinç ya da farkındalık kazandırmak isterken tarihin "necip Türk milleti" ile başladığı ya da tüm dillerin kaynağının Türkçe olduğu tezine savruldukları için bu topraklarda Türk olmak, hâlâ dengesini bulabilmiş bir kimlik değil. Egemen siyasal mitos ve anlatının, dahili ve harici düşmanlar tarafından kuşatılmış Türkiye'nin her an ortadan kalkabileceği ya da bölünebileceği yolundaki propagandası Türklüğü siyasal egemenliğin sürdürülebilmesi için politik bir manivelaya dönüştürmekte ve böylelikle toplumdaki talepkarlığı baskı ve kontrol altına almayı başarabilmektedir.

Egemen siyasal anlatı militarizmin kutsandığı, hukukun kişiselleştiği ve görecelileştiği bir iklimle varlığını sürdürebilmektedir. Buna bağlı olarak, Türkiye'deki egemen siyasal anlatının Türklük anlatısıyla sistematikleştirdiği sosyal, siyasal, kültürel, hukuki eşitsizlik ve ayrımcılık Türk etnisitesini hem politik hem de etnik aidiyet olarak inşa etmek isterken, kendini bu kimlik içerisinde tanımlamayanları vatandaş olarak kabul etmekte oldukça zorlanmaktadır. Hukuki anlamda vatandaş olmak ile yurttaşlık hukuku[12] arasındaki makasın mesafesinin kapanmaması ve bunu kapatmaya yönelik tekliflerin tehdit olarak yorumlanması bu süreci daha da zor hâle getirmektedir.

12 Yurttaşlık hukuku, toplumda yer alan gerçek kişilerin ekonomi, eğitim, din, hukuk, sağlık, siyaset ve benzeri bütün toplumsal alanlarda birbirlerini yurttaş olarak tanımasını ve bu nedenle eşitliği içeren toplumsal hâli, fiili durumu içerir. Burada herhangi bir yaptırıma gerek kalmaksızın haklar ve ödevler, yurttaşlık temelinde gerçekleştirilir. Bu eşitliği herhangi bir biçimde zedeleyecek davranışlar ise hukuki yaptırıma neden olur. Bunun hukuki karşılığı eşit yurttaşlıktır. Bu hukukun gerçekleşmediği toplumlarda "kardeşlik" gibi değer içeren ve genellikle siyasal egemenler tarafından dile getirilen temennilerle bir birlik-bütünlük illüzyonu yaratılır. Hukuki anlamda karşılığı olmayan ve "yurttaşlık hukuku" ile sağlanmayan kardeşlik söylemi genellikle kırılgandır ve siyasal egemenlerin manipülasyonuna açıktır. Bir başka ifadeyle, yurttaşlık hukukunun inşa edilmediği toplumlarda dün "kardeş" olarak hitap edenin, yarın bir başka sıfatla hitap etmesinin önüne geçebilecek hukuki yaptırımlar gerçekleştirilemez.

Bu anlayışın siyasal uzantısı kendisini dönemin ruhuna göre çeşitli biçimlerde dile getirmektedir. Tek parti döneminde Kürtleri meskun mahallerinden sürgün ederek Türklerin içerisinde eritmeyi hedefleyen politikalar çok partili dönemde de değişmedi. Örneğin 1960'lı yıllarda, 27 Mayıs darbesinin ünlü paşası Orgeneral Cemal Gürsel, Diyarbakır'da "Bu memlekette Kürt yoktur. Kürdüm diyenin yüzüne tükürün" (Baran, 2013: 60) diyerek devletin Kürt politikasını özetliyordu. Bu yaklaşım Kürt diye bir kimliğin olmadığını, hatta Kürtlerin aslında dağ Türkleri olduğunu, dağ Türkleri değillerse bile bir biçimde aslında Türk olduklarını anlatan ve Kürtlükten bahsedenleri "iç mihrak" olarak lanetleyen bir söylem kümesini hegemonikleştirdi. Devletin bu inkâr politikası realitenin baskısına dirençli olamadığı için kademeli olarak aşındı ve yaklaşık 50 yıl sonra, 2011 yılında, Başbakan Yardımcısı Bülent Arınç'ın, TBMM Genel Kurulunda Hükümet adına ifade ettiği cümlelerle[13], hükümetin ve devletin geldiği aşama özetlenmiş oldu:

> Kürtlerin varlığı en az bin seneden beri bir gerçektir. Bunu inkar edemezsiniz. Kürdüm diyen bir insana bu ülkede hepimiz kadar, en az hepimiz kadar hayat hakkı, bilgi, eğitim, dil, kültür, kimlik hakkı, ne varsa vereceğiz. … Kimlik inkarı ve bununla yola çıkanlar bilsinler ki Kürtçe konuşmanın yasak olduğu günlerden, cezaevinde işlenen işkencelere ve sonrasındaki faili meçhul cinayetlere ölüm listeleri yapılmasına, bütün bunlar bir kimliğin inkar edilmesi ile ortaya çıkmış kötü sonuçlardır. Hayır, inkar etmeyeceğiz.

Kürtlerin bu coğrafyanın bir parçası olduğunu, kimlikten kaynaklanan haklarının tanınacağını içeren bu yaklaşım, Osmanlı'da dini-mezhebî, Cumhuriyet Türkiye'sinde etno-dini temeller üzerine inşa edilen millet-i hâkime anlayışının yeniden tahkim edilmesini içeren bir perspektifi içermekteydi. Bu nedenle günümüzde egemen devlet söylemi, ilkesel olarak Kürtleri ve kültürlerini tanımakta ancak Kürtlüğün içeriğini belirlemeye çalışarak Kürtlerin ve Türklerin kardeş olduğunu, ayrım yapanın kalleş olduğunu açık ve net bir biçimde ifade etmekte, Kürtlerin de sorunlarının olduğunu ve bu sorunların kaynaklarından birinin ve belki de en önemlisinin devletin geçmişteki ret, inkâr ve imha politikaları olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu kez, ardında on binlerce ölü ve sayılamayacak kadar yıkılan yaşam hikayeleri bırakarak gelinen bu noktada devlet, Kürtlerin varlığını tanımak zorunda kaldıkça, bu kimliğin içeriğini ve kapsamını belirlemeye yönelik politikalar geliştirmeyi hedeflemektedir. Böylelikle Kürtlüğün içeriği egemen politik akıl ve devlet tarafından belirlenen sınırlar dahilinde tanımlandığı sürece

13 Bülent Arınç'ın Meclis konuşmasının ilgili bölümü için bkz. kısa link: goo.gl/4BimlN [20.08.2013].

Kürtlük makbul, bu sınırların dışında herhangi bir varlık talebi ise tehdit olarak değerlendirilmektedir.

"Doğulu/Doğudaki vatandaşlarımızın sorunları"ndan "Kürtlere yönelik ret ve inkâr politikalarının kaldırılmasına" doğru giden uzun-ince yolda gelinen nokta, millet-i hakimenin yeni sürümünün devlet söylemindeki yerini almış olmasıdır. Yeni versiyon millet-i hakime Osmanlı'daki pür Sünni-İslam egemenliğini içeren dini-mezhebî ya da Cumhuriyet'in ürettiği Müslüman-Türk egemenliğini içeren etno-dini hiyerarşiyi birebir uygulamanın yapısal olanakları bulunmadığı için, hakim milletin sınırlarının yeniden belirleyen bir politikanın inşa edildiği öne sürülebilir. Yeni sürüm hakim millet anlayışı Sünnilik paydasında kurulan bir "büyük millet" anlatısını içerir. Hakim milletin ana gövdesini Osmanlı'dan tevarüs eden Sünnilik ile Cumhuriyet'ten devralınan (hem milli hem yerli) Türklük oluşturur. Devletin bu hakim millete dahil olmasını temenni ettiği ve belli bir teklifle geldiği kesimlerden biri de Kürtlerdir.

Devletin çizdiği Kürtlük sınırında yer alanlar, Türk olarak çağrılmaksızın ve kendilerini Türk olarak tanımlamaya zorlanmaksızın (bilakis kendilerini Kürt olarak tanımlayarak) Sünnilik ortak paydasında yer alması istenen Kürtlerdir. Eğer Sünnilik paydasında uzlaşma sağlanırsa Kürtlükleri -milli ve yerli olmaları şartıyla- Türklük ile ikame edilebilir. Böylece bir tür bölgesel uzlaşmada yer alabilir ve ana gövdenin açtığı yolda, gösterdiği hedefe hiç durmadan yürüyeceğine ant içecek olursa, hakim milletin bileşenlerinden biri olmanın kıvancını paylaşabilecektir.

Yeni sürüm hakim millet anlayışı, Osmanlı'daki Sünnilik ile erken dönem Cumhuriyet'in Türklük anlayışının güncellenmesini içermektedir. Hakim millet anlayışı bu toprakları bir türlü terk etmeyen otoriter devlet aklının çalışma prensipleri ve bir başka egemenlik göstereni olan "Büyük Türkiye" anlayışı ile simbiyoz bir ilişki içerisindedir. Bu ilişkiyi ifade eden söylem setinin malzemesi, neredeyse geleneksel hâle gelen tekçilik üzerinden sürdürülüyor: "Tek Millet, Tek Bayrak, Tek Vatan, Tek Devlet." Slogan yaratıcı ve ihtiyaca cevap üreten bir içeriğe sahip değil ancak oldukça tanıdık olması hem kitlesel karşılık bulmasını hem de anlaşılmasını kolaylaştırıyor. Bu kodlar, Cumhuriyet'in kurucu ve solidarist kodlarına sıkışmış bir retorik olduğu için Osmanlı'daki millet-i hakime düsturunu devam ettiremiyor ancak tarihsel-toplumsal gelişimindeki çarpıklıktan ötürü hakim millet saplantısından da kurtulamıyor. Bu nedenle Cumhuriyet'e giden süreçte ve sonrasında millet-i hakime milliyetçiliği, Türk-İslam ırkçılığının hegemonik bir söylem ve kültür kodu olarak kendini dayatması şeklinde var olmaya devam ediyor.

Türkiye'deki siyasal rejimin niteliğinin tanımlanması ve ona ilişkin kategorilerin yeniden açıklanması için millet-i hakime anlayışının yeni

egemen siyaset içerisinde oynadığı rolün anlaşılması gerekmektedir. Türkiye'nin yaklaşık beş yıldır gittikçe artan biçimde "rekabetçi otoriteryanizm" (competitive authoritarianism) olarak tanımlanmasının nedenlerinden biri hakim millet politikalarıdır. Biçimsel olarak demokratik kurumların bulunmasına rağmen, bu kurumlar muhalefet partilerini zayıflatırken iktidar partisini güçlendirme işlevini üstlenirler. Gerçek demokratik rejimlerin aksine rekabetçi otoriterlikte seçim ve seçim süreci, yargı ve yasama, iletişim hakkı ve medya gibi siyasal ve sosyal kurumların işleyiş biçimi ve varlık nedenleri çarpıtılarak egemenlerin lehine çalıştırılır. Bu nedenle biçimsel olarak demokratik görünmesine rağmen niteliksel olarak otoriterdir (Levitsky&Way, 2010: 5-36). Otoriter yönetimler, biçimleri ne olursa olsun, kendilerini meşruiyet dairesinde tanımlamayı amaçlar. Birçok örnekte gözlemleneceği gibi, Türkiye özelinde de siyasal alanı kimlikler üzerinden parçalamak ve siyasal anlatıyı bu parçalanma üzere inşa etmek, bütün gayrı hukuki uygulamaları bile meşrulaştıran bir nitelik kazanmaktadır.[14]

Türkiye'de sokağa sirayet eden etnik eşitsizlik ve ayrımcılık yapısal bir karakter kazanmış olmasına rağmen doğru, etkili uygulamalar ve politikalar sayesinde kademeli olarak çözülebilecek sorunlardır. Ancak toplumsal ve politik kutuplaşmanın geldiği kritik seviye, kimlikler üzerinden meşruiyet aranmasına ve kimlikler arasına siyasal sınırlar çekilmesine neden olmaktadır. Çekilen sınırlar sayesinde devlet, uygun gördüğü yerlere açtığı gümrükler yoluyla gidiş-gelişleri kontrol ve denetim altına almakta, böylelikle kimliğin diğer kimliklerle nerede ve nasıl etkileşime gireceğine ilişkin politikaları belirlemeye çalışmaktadır.

Sonuç olarak "Büyük Türkiye" politikalarının algı düzeyinde sürdürülebilmesi için gerekli olan toplumsal parçalanmanın ve parçaları hizalamanın yolu millet-i hakime milliyetçiliği ve millet-i hakime dindarlığı olarak iç içe geçmiş politikalardan geçmektedir. Her ne kadar "Türk" tanımlaması Kürt toplumunun önemli bir kısmı için kabul görmese de "kavm-i Kürd, millet-i Türk ve ümmet-i İslam" düzeyinde bir uzlaşma arayışının var olduğunu söylemek abartılı olmaz. Ancak Kürt etnisitesi ile "Türk" kimliği üzerinden bir bütünleşme sağlanamayacaksa, o takdirde "milli" ve "yerli" olmak üzerinde bir uzlaşma arayışının gündeme geldiği söylenebilir. Burada Türkiye'deki Kürt toplumuna çizilen yeni sınır, onların Kürtlüğünü tanımak, ancak bu Kürtlüğün kapsamını ve içeriğini belirleme hakkını onlara bırakmamak olarak ifade edilebilir. Burada bir

14 Bu nedenle hem 7 Haziran hem de 1 Kasım seçimlerine giden süreçte Kürtlere ve muhalif kesimlere yönelik kitlesel linç kalkışmaları cezasız kalmakta, zımnen onaylanmaktadır. Bu meseleyi tartışan bir yazı için bkz. Polat S. Alpman, "Ortalık Çok Karışık Sevgilim...", *Birgün*, 20.09.2015. Online Erişim: goo.gl/huD8JH.

anlamda devletin talepkar Kürtlere "milli simbiyoz" teklifini içeren "ilerici" bir hamle söz konusudur ve "Kürtleri muavin millet" olarak görmenin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır (Bora, 2015). Ancak diğer taraftan Türkiye'deki Kürtlerin önemli bir kısmını tatmin etmeyen ve "eşit vatandaşlık" talebini dillendirmeye devam etmelerine neden olan ulusal ve bölgesel gelişmeler, "devletin arzusundaki Kürt" beklentisinin gerçekleşmesini engelliyor.

Tarihsel olarak millet-i hakimenin gösterenlerinden ilki olan Sünnilik ile zaman içerisinde buna eklemlenen Türklük karşısında etnik ve dini farklılıkların siyasal ve toplumsal mücadeleleri çeşitli bağlamlarda şekillendi. Kürtlerin ve Kürt siyasal mücadelesinin gelişimi ise, politik talepleri güçlü olmakla birlikte, çok yönlü gelişti. Burada temas edilmesi gereken hususlardan biri dini ortaklıktır. Aktay'ın (2014) Türk-Kürt ortaklığının zirvesi olarak ifade ettiği Yavuz Sultan Selim ile İdris-i Bitlisi ilişkisini hatırlamayı, Kürtlerin toplumsal varlığını inkâr etmeye neden olan 1925 Şeyh Said İsyanı ve sonrasındaki olayları unutmayı ve böylece tarihsel hafızayı restore etmeyi teklif etmesinin nedeni bunu mümkün kılan pratik gerçekliktir.

Devletin dini ortaklığı vurgulayarak perçinlemeye çalıştığı bir arada yaşama söylemi[15] hukuki bir yeniden inşa değil, tahakküm çerçevesinde şekillenen sosyo-politik yapının sürdürülmesini içerir. Kürt toplumunda hakim millet mitosunun ruhuna ve bu periferide şekillenen devlet aklına yönelik sosyo-politik tepki (örneğin bağımsızlık, ulusal kurtuluş, uluslaşma gibi temaları içeren milliyetçi ifadeler) soyutlandığında, asıl itirazın eşitsizliğin gündelik yaşamda tecrübe edilen hâllerine yönelik olduğu fark edilebilir.[16] Bu eşitsizliği kuran hakim millet söylemi devlet aklına egemen olduğu için Kürt meselesini ortaya çıkaran ve devam etmesine neden olan dinamikleri sadece

15 Kürtlerin eşit vatandaşlık ve ortak vatan talebi söz konusu olduğunda, dini ve mezhebi ortaklık, siyasal ve hukuki alanlardaki eşitsizliği ve ayrımcılığı gizlemenin önemli bileşenlerinden biri olarak kullanılagelmiştir. Bu nedenle gerek Kürt toplumundaki feodal ilişkiler ve bağlılıklar sayesinde kanaat önderi olan kesimlerin, gerek devlet elitlerinin Kürt meselesinde referans olarak dayandıkları ilk husus "din kardeşliği" olarak kendini göstermektedir. Din kardeşliği vurgusunun tarihsel ve toplumsal bir gerçekliği bulunmaktadır. Devlet retoriğinde kardeşlik, hem Kürt ve Türk toplumunun çoğunluğunu kapsadığı varsayılan Sünnilik mezhebini, dolayısıyla bir çeşit Sünni kardeşliğini, hem de eşitlik ilkesinden yararlanmayı, hakların tanınmasını ötekinin kaybı olarak anlamayı içermektedir. Bir başka tartışmanın konusu olmakla birlikte kısaca belirtilmelidir ki, bu söylem dikkatle izlendiğinde feodalitenin doğudaki kalın görünümüyle batıdaki ince görünümü arasındaki ortaklık fark edilebilir. Aslında farklı kültürel yapıya dayandığı varsayılan her iki toplumsal yapının tarihsel ve kültürel kodları, konu eşitlik olduğunda birbiriyle oldukça benzer refleksler içermektedir.

16 Tartışmaya dolaylı bir katkı için bkz. Polat S. Alpman (2014) "Bu Bir Tarlabaşı Yazısı Değildir: Enformel Kürt Emeğinin İstanbul Hikayesi", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 129, s. 175-184.

politik ya da komplovari meseleler olarak yorumlamaktadır. Bu nedenle, geniş anlamda bölgesel etkisi artan PKK ve onun toplumsal karşılığı, sadece politik propaganda becerisi ve ajitasyonlar sayesinde var olmadı; dayandığı toplumsal kesimlerden ve onlarla arasında kurmayı başardığı organik ilişkiler sayesinde varlığını sürdürmeyi başardı (Laçiner, 1999: 3-4).

Sonuç

Bir sosyal ruh hâli olarak millet-i hâkime, Osmanlı toplum yapısının günümüze kadar gelen tortularından biridir. Bu ruh hâli, Cumhuriyet'in ulus yaratma politikalarının bir sonucu olarak ortaya çıkan "hassas vatandaş" stereotipinin, bir başka ifadeyle, hâkim milletin öznesi olan yurttaş tipi, erken dönem Cumhuriyet'inin millet-i hâkime politikalarının sosyo-kültürel sonuçlarından biri gibi görünmesine rağmen, sahip olduğu yıkıcı enerji, milliyetçilik ve din ekseninde kurulan "devlet bekası" söylemiyle birlikte paramiliterliği meşrulaştırmaktadır. Devletin ya da hükümetin konjonktürel nedenlerle hedef hâline getirdiği ya da devlet içerisindeki bürokrasinin üzerini çizdiği her kurumu ve kişiyi, hızla "iç mihrak" ya da "düşman, hain" olarak yaftalayarak içselleştiren mekanizmanın bu kadar kolay çalışması hâkim millet retoriğinin bir ruh hâli ve rejim olarak varlığını sürdürmesiyle ilişkilidir.

Millet-i hakime milliyetçiliği, içerisinde ofansif dindarlığı barındıran politikleşme türlerinden biridir. Bir yanıyla sosyo-kültürel bir süreci içerirken diğer yanıyla yukarıdan modernleşmenin sonuçlarından biridir. Bu nedenle tahammülsüz, güç merkezli, türdeş ve dar görüşlüdür. Toplumsal alanlardaki muktedirliğin ve buna bağlı müstekbirliğin getirdiği politik özgüveni ve lümpen militarizmi taşır. Ancak bunların hiçbiri, yalın bir politik kimlik olarak kendini sunmaz. Milleti hakime milliyetçiliğinin politik bir kimlik olarak kendini sunabilmesi için gereken zemin milliyetçi-muhafazakar-İslamcı siyasetin, dayandığı geniş kitlenin makuliyetine seslenmesiyle mümkündür. Bir başka ifadeyle, Türkiye'nin kendine özgü şartları içerisinde gelişmekte olan küçük burjuvazinin istikrar-güvenlik gibi gündelik beklentilerine cevap vermekte olan *catch-all* parti siyasetinin ezan-bayrak-vatan-millet retoriği ile milleti hakime milliyetçiliği arasında hem tarihsel hem de toplumsal açıdan doğrusal bir ilişki bulunmaktadır.

Bu nedenle millet-i hakime milliyetçiliği, sadece ve basit bir biçimde biyolojik ya da kültürel ırkçılık olarak değerlendirilemez. Bir başka ifadeyle, II. Dünya Savaşı'ndan itibaren ırklar arasında üstünlük hiyerarşisi olarak yorumlanan ırkçılığın önemli ölçüde politik etkisini yitirdiği günümüzde, hakim millet milliyetçiliği, doğrudan doğruya Türk ırkının ya da tarihinin/kültürünün üstünlüğüne değil, toplumdaki egemen kimliğe, kültürel sermayeye yönelik bir anlatının temsilcisidir. Bu nedenle önemli

ve gerekli olan haklı olmak değil, güçlü/büyük olmaktır ki; eğer güçlü olunursa, haklı olmak zaten peşinden gelecektir.

Günümüzde ırkçılık, çok daha sistematik ve inceltilmiş tekniklerin politik, sosyal, hukuki, kültürel operasyonlarla gerçekleştirildiği bir eşitsizlik ve ayrımcılık prosedürünün içerisinde gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla ırkçılık, bir biyolojik ya da kültürel ırk esasına göre yukarıdan aşağıya doğru dizilen ırklarla değil, gündelik yaşam içerisinde kimin "ne" olduğunu belirleyen kriterlerin kimlikleri bir toplama kampına dönüştüren niteliğinde gizlidir. Bu nedenle millet-i hakime milliyetçiliğinin aslı ve özü kimlikler hiyerarşisini inşa etme kudretini elinde bulundurmakla ilgilidir. Bu milliyetçilik, hangi kimliğin hangi içeriğe karşılık geleceğini, kimin dost ya da düşman olduğunu, kimin katledilip katledilmeyeceğini belirleyen kıstasların ve bu milliyetçiliği içeren aile, eğitim, hukuk, ekonomi gibi toplumsal kurumların içselleştirmesini sağlar.

Bu nedenle millet-i hakime milliyetçiliği tarafından çepeçevre kuşatılan devlet ve bürokrasi aygıtı, hiç kimseye ve hiçbir kuruma güvenin kalmadığı bir dünyada neredeyse kişiyi bir mengene gibi sıkıştıran totalitarizmin sağladığı güvenlik duygusunun (Arendt, 1979: 460-479) karşılığına değil, zalim ile mazlumu isimlendiren ve onları tanımlayan etiket makinesine dönüşmektedir. Bu dönüşüm millet-i hakimeyi bir boş gösterene dönüştürmenin ve ona egemenlerin söylemini yükleyebilmenin imkanlarını oluşturur. İçeriği egemen tarafından doldurulan hakim millet anlatısı, tahakküm altında olan kesimlere karşı devletin (ve toplumun) sorumluluğunu ortadan kaldıran ve sorumluluğu tahakküm altında olanlarda arayan hegemonik söylemin dolaşımda kalmasını garantiler.

Bu yönüyle millet-i hakime, devlet nazarında bir çeşit kimlik sıralama oyunudur. Yeğen'in (2012: 47-88) muhtelif metinlerde vurguladığı üzere Cumhuriyet'in Kürtlerle ilgili kafa karışıklığı, bir başka ifadeyle "müstakbel Türkler olarak Kürtler" ile "sözde vatandaşlar olarak Kürtler" arasındaki salınım, özellikle bugün millet-i hakime milliyetçiliğinin tekrar tedavüle koyulmasıyla birlikte Kürt kimliğinin kime, hangi Kürt'e ait olduğunu *yeniden* belirlemeyi içeren egemen söylem makinesinin şiddetiyle karşı karşıya kalmaktadır. Geçmiş uygulamalardan farklı şekilde, Kürt kimliğine yönelik "ret ve inkâr politikası" olarak kodlanan ve AKP tarafından kaldırıldığı öne sürülen Kemalist söylem tersyüz edilip, bu kez makbul Kürt'ün kim olduğu hususunda bir tanımlama arayışı ön plana çıkmaktadır.

Türklük yerine Sünnilik üzerinden bir ortaklık kurmak ile Türk yerine Kürt olarak çağrılmak zemininde yapılacak bir sözleşmenin, Kürtlerin güncel sorunlarına bir cevap olacağını öne süren yeni bir millet-i haki-

me projesi, Kürt öznenin kim olduğu, Kürtlüğün içeriğini kimin belirleyeceği gibi hususları yeniden tartışmayı zorunlu hâle getiren kimlik tartışmalarına kapı aralamaktadır. Suriye'nin mevcut koşulları ve Kürt meselesinin sadece Türkiye ile değil Orta Doğu'yla ilgili dinamiklerinin bulunması, bu sözleşmeyi Kürtler açısından makul ve adil kılmıyor. Ayrıca Osmanlı'da mezhebi ortaklık ile başlayan ve Cumhuriyet ile ortak din birliğinden "hakim millet Türklerdir" anlayışına uzanan bu uzun ve sancılı yolculuk, Türklüğü hegemonik söylem olarak diline dolamasına rağmen, yeniden tanımlanacak ve millet-i hakime milliyetçiliği/dindarlığı ile uzlaşma içerisine girebilecek bir Kürtlükle sözleşme yapmayı başarsa bile bölgesel dinamikler açısından bu sözleşmenin karşılık bulacağını düşünmek aşırı iyimserlik olacaktır. Dolayısıyla rıza üretmesi beklenen ve üretmediği için Kürt kamuoyunu ağır baskı altına almaya çalışan devlet ricalinin öfkesi, bugünün Kürtler açısından sosyo-politik hafızayı canlandırmaktan öte bir anlam taşımıyor.

Kaynakça

Aktay, Yasin (2000) "Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı", *İslamiyat*, cilt: 3/3.

Aktay, Yasin (2002) "Soğuk Savaş Dönemi Arap İslamcılığında Sol ve Sosyalist Bağlam", *İslamiyat*, cilt. 5/2.

Aktay, Yasin (2014) "Tarihsel Hafıza: 1514"ü, 1914"ü nasıl hatırlıyoruz?" *Yeni Şafak*, 1 Kasım 2014; kısa link:http://goo.gl/Dv02Ol [05.12.2015].

Arendt, Hannah (1979) *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt Brace & Company.

Baran, Mirkan (2013) *Şu Yılgın Kürtler*, İstanbul: Ozan.

Baskın Oran (2007) *Türkiye'de Azınlıklar (Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama)*, İstanbul: İletişim.

Baskın Oran (2010) *Türkiyeli Kürtler Üzerine Yazılar*, İstanbul: İletişim.

Beşikçi, İsmail (1970) *Doğu Anadolu'nun Düzeni: Sosyo-ekonomik ve Etnik Temeller*, Ankara: E Yayınları.

Beşikçi, İsmail (1977) *Kürtlerin Mecburi İskanı*, İstanbul: Komal.

Beşikçi, İsmail (1990) *Devletlerarası Sömürge Kürdistan*, İstanbul: Alan.

Beşikçi, İsmail (1991) *Bilim-Resmi İdeoloji, Devlet-Demokrasi ve Kürt Sorunu*, Ankara: Yurt.

Beşikçi, İsmail (2013) "Darbeler Kürd Sorunundan Kaynaklı", kısa link: goo.gl/t3G14x [17.08.2014].

Birand, Mehmet Ali (1992) *Apo ve PKK*, İstanbul: Milliyet.

Bois, Th. & V. Minorsky & D. N. MacKenzie, (2009) "Kurds, Kurdistan", *Encyclopaedia of Islam, Cilt: 5* içinde, (edi) C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat , Leiden: Brill.

Bora, Tanıl (2003) *Türk Sağının Üç Hali*, İstanbul: Birikim.

Bora, Tanıl (2015) "Türk'ün Kürt'ü", *birikimdergisi.com*, (01 Nisan 2015); kısa link: goo.gl/kOdn9K [04.12.2015].

Bruinessen, Martin (1992) *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*, London: Zed.

Bruinessen, Martin (2010) *Kürdistan Üzerine Yazılar*, çev. Nevzat Kıraç, Bülent Peker vd., İstanbul: İletişim.

Candansavar, Selçuk (2012) "MEST Demokrasisi" Birgün, 09. 04. 2102; Online Erişim: goo.gl/kgZijO [11.09.2014].

Dersimi, Nuri (1952) *Kürdistan Tarihinde Dersim*, Halep: Ani Matbaası.

Dündar, Fuat (2008) Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918), İstanbul: İletişim.

Eryılmaz, Bilal (1999) "Osmanlı Devleti'nde Farklılıklara ve Hoşgörüye Kavramsal Bir Yaklaşım", *Osmanlı*, edi. Güler Eren, cilt: IV, Ankara: Yeni Türkiye.

Hallı, Recep (1992a) *Genelkurmay Belgeleriyle Kürt İsyanları I*, İstanbul: Kaynak.

Hallı, Recep (1992b) *Genelkurmay Belgeleriyle Kürt İsyanları II*, İstanbul: Kaynak.

İnalcık, Halil (2003) *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600),* çev. Ruşen Sezer, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Kaplan, İsmail (2002) *Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi*, İstanbul: İletişim.

Karpat, Kemal H. (2002) *Osmanlı Modernleşmesi,* çev. Akile Zorlu Durukan & Kaan Durukan, Ankara: İmge.

Kenanoğlu, M. Macit (2004) *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek,* İstanbul: Klasik.

Kutlay, Naci (2002) *21. Yüzyıla Girerken Kürtler*, İstanbul: Peri.

Küçük, Cevdet (1999) "Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi", içinde *Osmanlı*, edi. Güler Eren, cilt: IV, Ankara: Yeni Türkiye.

Küçük, Cevdet (2006) "Osmanlı İmparatorluğu'nda "Millet Sistemi" ve Tanzimat", içinde *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, edi. Halil İnalcık & Mehmet Seyitdanlıoğlu, Ankara: Phoenix.

Küçük, Cevdet 1985. "Osmanlılarda 'Millet Sistemi' ve Tanzimat", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, c: IV, İletişim Yayınları, İstanbul.

Laçiner, Ömer (1999) "PKK'nın Sosyo-Politik Niteliği ve Öcalan'ın Savunması", *Birikim*, Sayı: 123, s. 3-11.

Levitsky, Steven; Lucan A. Way (2010) *Competitive Authoritarianism: Hybrid Regimes After the Cold War*, Cambridge: Cambridge University Press.

Nikitin, Bazil (2013) *Kürtler*, çev: Hüseyin Demirhan, Cemal Süreya, Diyarbakır: Deng.

Perinçek, Doğu (1993) *Mustafa Kemal: Eskişehir-İzmit Konuşmaları-1923*, İstanbul: Kaynak.

Semelin,Jacques (2011) *Arındırma ve Yok Etme*, çev. Melike Işık Durmaz, İstanbul: İletişim.

Sencer, Muzaffer (1982) *Osmanlı Toplum Yapısı*, İstanbul: May.

Yeğen, Mesut (1999) *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İstanbul: İletişim.

Yeğen, Mesut (1999) *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa: Cumhuriyet ve Kürtler*, İstanbul: İletişim.

Yıldırım, Tuğba (2011) *Kürt Sorunu ve Devlet (Tedip ve Tenkil Politikaları 1925-1947)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Yıldız, Ahmet (2001) *"Ne Mutlu Türküm Diyebilene" Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İstanbul: İletişim.

"İlkel Ahali"den "Kürt Kardeşim"e: AKP Türkiyesinin Ulusal Kimlik Konfigürasyonlarında Kürtler

Zeynep Uğur*

Osmanlı İmparatorluğu döneminde bu ahalinin medenileştirilmesi hususundaki çabaların yetersizliği bu bölgenin her yönden geri kalmasına neden olmuştur.(...) Kürt aşiretlerinin isyan etmesinin temel nedeni Kürt aşiretlerinin kavrayış gücü yetmeyen modern kanunları onlara kabul ettirme isteğidir.[1]

Kürt Sorunu benim sorunumdur.[2]

Özet

2000'li yıllarda geleneksel Türk milliyetçiliğinin yerini ulusalcılık ve Müslüman milliyetçiliği arasında bir çatallaşmaya bıraktığı görülmektedir. Söz konusu yeni milliyetçilik tiplerini farklılaştıran özellik, önerdikleri yeni ulusal kimlik konfigürasyonlarıdır. Ulusalcılık İslam'la Türklük arasında var olagelmiş karşılıklı bağımlılık ilişkisini laiklik ve etnisiteyi ön plana çıkararak farklılaştırır ve Kürtleri "iç düşman" olarak nitelendirirken, devlet söyleminde yer bulan Müslüman milliyetçiliği, milliyet tanımı içinde İslam'ın ağırlığını arttırarak ve mağduriyet zemini üzerine kurulan bir ittifak önererek Kürtleri yeni bir toplum sözleşmesiyle ulusal kimliğe entegre etmeye çalışmaktadır. Bu değişim Kürtlere ilişkin gerçekleştirilen reformları ve "Çözüm Süreci"ni mümkün kılsa da Türk kimliği ve Kürtler arasında İslam ve mağduriyete dayalı yeni hiyerarşiler üretmektedir.

* École des hautes études en sciences sociales (EHESS), Doktora öğrencisi.

1 Reşat Hallı, *Türkiye Cumhuriyetinde Ayaklanmalar 1924-1938,* Ankara, Genelkurmay Harp Tarihi Bşk. Yay., 1972, s.85.

2 "Kürt Sorunu Benim Sorunum", *Hürriyet, http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?id=341847* (erişim tarihi: 15.10.2015).

Abstract

In 2000s, it is observed that the traditional Turkish Nationalism gave its place to a bifurcation between *ulusalcılık* and Muslim nationalism. The point that makes the aforementioned new nationalism types distinct is the new national identity configurations that they propose. While *ulusalcılık* differentiates itself from the existing symbiotic relationship between Turkishness and Islam by prioritising secularity and ethnicity and by defining Kurds as "internal enemies", Muslim nationalism, which finds its apropriate place in State discourse, tries to integrate Kurds to the national identity by increasing the weight of Islam and proposing an alliance based on victimity. Although this change made possible the reforms concerning Kurds and Peace Process, it produces new hierarchies based on Islam and victimity between Turkish identity and Kurds.

Giriş

Yukarıdaki alıntılardan ilki Subay Reşat Hallı tarafından 1938 Dersim Katliamı'na dair sarf edilmiş bir cümleyken ikincisi 2000'li yıllarda dönemin başbakanı Recep Tayyip Erdoğan tarafından telaffuz edilmiştir. Bu iki cümle, 1930'lardan 2000'li yıllara gelinirken yaşanan dönüşüm, kırılma ve devamlılıkları ortaya koymaktadır. 2002 senesinden itibaren devlet söyleminde Kürt Sorununun ele alınışında paradigmatik bir dönüşümden söz edilebilir. Bu dönüşümün nedenleri 2002 öncesi Türk siyasal alanını şekillendiren kartel sisteminin zayıflaması ve AKP'nin devlet içindeki "Kemalist yapılanma" nezdinde kendini meşrulaştırmak için Avrupa Birliği üyeliğine atfettiği ayrıcalıklı önemde aranabilir.[3] Söz konusu gelişmelerle Kürt Sorununda güvenlikçi paradigma aşılmış, devlet söyleminde ise sorumluluk Kemalist rejimin yarattığı bir insan hakları mağduriyetine devredilmiştir. Bu yazıda bu dönüşümün temelleri, sorunun insan haklarına dayalı bir bağlama otur(tul)masından ziyade ulusal kimliğin Kürtleri de entegre edecek mağduriyet bazlı bir İslam tabanında yeniden tanımlanmasında aranacaktır.

Bu doğrultuda 2000'li yıllarda geleneksel ve tek bir Türk milliyetçiliğinden bahsetmenin mümkün olmadığı, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında icat edilen bir milliyetçilik olan Türk milliyetçiliği ve 1950'li yıllardan itibaren doktrinleşen Türk-İslam Sentezi'nin yerini ulusalcılık ve Müs-

3 Ümit Cizre'ye ait bir terim olan « kartel sistemi », sivil hükümetler döneminde dahi askeri sınıfın siyasi sınıfa üstünlüğünü ve siyasi alanın orduya yakınlığa göre şekillenmesini ifade etmektedir. Bkz. Ümit Cizre, *Muktedirlerin Siyaseti. Merkez Sağ –Ordu –İslamcılık*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s.78.

lüman milliyetçiliği olmak üzere iki farklı milliyetçilik tipine bıraktığı, bu iki kutbun ayrıldığı temel noktanın da ulusal kimlik konfigürasyonu olduğu görülmektedir. AKP döneminde "Kürt Sorunu"na dair yaşanan dönüşümleri anlamak için AKP öncesi Türk milliyetçiliğinin Kürtlere bakışı, AKP'ye karşı reaksiyoner bir milliyetçilik olarak ortaya çıkan ulusalcılık ve AKP döneminde devletin yeniden icat ettiği bir ulusal kimlik olan mağdur kimliğine dayalı Müslüman milliyetçiliği, İslam ve Kürtlük'le ilişkili olarak incelenecektir.

Cumhuriyet ve Kürtler: "Beyaz Türk"ün Uygarlaştırma Vazifesi

Türklük ve İslam, Osmanlı İmparatorluğu döneminden itibaren birbirini dışlamayan, tam tersine sembiyotik bir ilişki kurarak Türk vatandaşlığının temelini oluşturan iki unsurdur. Osmanlı İmparatorluğu'nun dine dayalı millet sisteminin Türkiye Cumhuriyeti tarafından Lozan Antlaşması ile devam ettirilmesi bu durumun en önemli göstergelerinden biridir. Lozan Antlaşması'na göre sadece "koruyucu devlet"lere sahip gayrimüslim vatandaşlar olan Ermeniler, Museviler ve Rumlar azınlık olarak kabul edilmiştir. Bu durum gayrimüslimleri azınlıklaştırmanın yanı sıra Kürtler ve Araplar gibi farklı etno-kültürel kimliklere sahip olmalarına karşılık Türklerle Müslümanlık ortak paydasında birleşen topluluklara azınlık statüsü tanımamakta, onları tekçi bir blok olarak kurulan Türk kimliğinin içine dahil etmektedir.[4] Türk kimliği muhayyel bir cemaat[5] olarak inşa edilirken laiklik vurgusu, Müslüman Osmanlı Devleti'nin "öteki" olarak kurgulanması, İslam'ın gericilikle özdeşleştirmesi gibi unsurlar Cumhuriyet'in İslam'ı yeni kurulmakta olan Türk vatandaşlığından dışladığı izlenimi verse de İslam'ın tamamen dışlandığını iddia etmek mümkün değildir. Bu doğrultuda Kemalist devlet projesinin İslam'ı dışlamak yerine Müslüman halkı homojenleştirme ve hiyerarşiye tabi tutma yöntemini seçtiğini söylemek yerinde olacaktır. Dile dayalı bir milliyetçilik benimsenirken rıza üretimi için ihtiyaç duyulan meşruiyeti sağlamada bir meşruiyet kaynağı olarak İslam'dan yararlanılmıştır. İslam, ulusal kimlik tanımından dışlanmamış, ancak Türkleştirilmiştir.

Cumhuriyet döneminden günümüze gelen süreçte "Kürt Sorunu"nun devlet söyleminde teşkil ettiği yeri anlamak için "uygarlaştırma vazifesi" anahtar bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Kemalist elit, Zeydanlıoğlu'nun "beyaz Türk'ün yükü" olarak tanımladığı, İslam'ın geriletici etkisi altındaki geleneksel Anadolu karşısındaki medenileştir-

4 Hamit Bozarslan, "Les minorités en Turquie", *Pouvoirs,* 2005/4 (n°15), s.104.

5 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra ve New York, Verso, 1991, s.5.

me misyonuyla yükümlüdür.[6] Kürdistan bölgesinde çıkan politik krizleri yönetmede bu kavrama sıkça rastlanmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti'nin mimetik bir şekilde içselleştirdiği oryantalizmi kendi doğusunda yaşayan Kürtlere uyguladığı, bu bölgeyi gerici, İslamcı, geleneksel, "beyaz Türk'" tarafından "düzeltilmeye" ve medenileştirilmeye muhtaç bir bölge olarak kurguladığı görülmektedir. Özellikle 1937 Dersim Katliamı'nda devletin "soruna" oryantalist bir şekilde yaklaştığı ve katliamı "Dağ Türkleri"nin, "Vahşiler"in "yola getirilmesi" olarak değerlendirdiği göze çarpmaktadır. Dönemin gazetecisi ve organik entelektüeli Yunus Nadi katliamı şu sözlerle ifade etmiştir: *"Cumhuriyet rejiminin Tunceli'de gerçekleştirdiği askeri bir zafer değil medeni bir ilerleyiştir."*[7] Sömürgeci söylemi andıran bu görüşe göre yerli halk kendi kendisini yönetme ve kendi adına konuşma yeteneğinden yoksundur; bu nedenle de tarihi bir medeniyet mirası taşıyan, saf bir Türkçe konuşan, modern ve medeni Türkler tarafından yönetilmeleri ve temsil edilmeleri gerekmektedir. Bu bakış Kürtlere çifte damga uygulamaktadır: Kürtler sadece etnik ve dilsel açıdan yabancı kabul edilmemekte, aynı zamanda medenilik seviyeleri de yetersiz görülmektedir.[8]

1950'li yıllarda, 1920'li ve 1930'lu yılların kamusal alanında bastırılan İslam'ın Demokrat Parti ile birlikte tekrar siyasi alan içinde yerini almasıyla yukarıda bahsedilen anlayışın dönüşüme uğradığı söylenebilir. Tabanını Kemalizm'in otoriter bürokrasisine ve "devrimci" batılılaşma projesine karşı çıkan muhafazakâr ve Orta Anadolulu seçmenin oluşturduğu Demokrat Parti döneminde Türk-İslam sentezi doktrinleşmiştir. Bu doktrinin amacı laik devleti tasfiye etmek değil; Cumhuriyet rejimi tarafından ihmal edilen geleneksel kültürü meşrulaştırmaktır. Bu bağlamda ideolojik değil pragmatik bir İslam'dan bahsedilebilir.[9] Bu nedenle de Kemalist ulusal kimlik inşasına muhalefet eden, farklı bir model öneren bir milliyetçiliğe dayandığı savunulamaz. 12 Eylül 1980 askeri darbesiyle resmi doktrin hâline gelen Türk-İslam sentezi, Türk milliyetçiliğinin güçlü bir damarı olma niteliğini 2000'li yıllara kadar sürdürmüştür.

2000'li yıllara gelindiğinde önceki yılların Türklük ve İslam arasında karşılıklı bağımlılık ilişkisi kuran milliyetçilik anlayışında bir çatallaşma görülmektedir. Bu çatallaşma İslami karakterini neoliberalizm ile

---

6 Welat Zeydanlıoğlu, "The White Turkish Men's Burden: Orientalism, Kemalism and the Kurds in Turkey", *in* Guido Rings and Anne Ife (éds.*) Neo-colonial Mentalities in Contemporary Europe? Language and Discourse in the Construction of Identities*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2008, s.159.

7 Yunus Nadi, *Cumhuriyet,* 17 Haziran 1937.

8 Welat Zeydanlıoğlu, *a.g.e.,* s.162.

9 Ümit Cizre, *a.g.e.,* s.94.

sentezleyen AKP'nin iktidara gelmesiyle paralel olarak gelişmiştir. Devlet söyleminde millet, milliyet ve milliyetçiliğin tanımı dönüştürülerek yeni bir tip milliyetçilik modeli olan Müslüman milliyetçiliği ortaya çıkarken, bu milliyetçiliğe tepki olarak gelişen ve Kemalizm'den farklı bir karakter taşıyan ulusalcılık da kendini tekrar düzenleyerek farklı bir model önermektedir.

Yeni ve Tepkisel bir Milliyetçilik: Ulusalcılık

Bir neo-milliyetçilik örneği olan ulusalcılık 1990'lardan beri sunduğu millet ve milliyet yorumu nedeniyle oldukça büyük önem arz etmektedir. 1990'lı yılların sonunda güçlü, bağımsız, kendi kendine yeten bir devlet hatırası ve bu devletin laik modernleşme projesi bir yandan PKK'nin ve siyasal İslam'ın yükselişi, bir yandan AB, IMF ve Dünya Bankası'nın giderek artan talepleri tarafından sekteye uğratılmıştır. Bu atmosfer, içinde toprak kaybı korkusunun önemli bir yer teşkil ettiği Türk milliyetçiliğinin travmatik kimliğini harekete geçirmiştir. Kentel, Türk milliyetçiliğinin bu özelliğini "göçebe milliyetçilik" ifadesiyle tanımlamaktadır:

> Göçebe milliyetçilik milliyetçiliğin temel çimentosu ve sürekli bir ıstırabın sebebi haline gelen belirsizlik ve güvensizlik duygusunu da araçsallaştırmaktadır. Böyle bir tarih okumasıyla sosyalleşmek, insanın ruhunun huzurlu olmasını imkânsız kılar. Millet, her an yolunu kaybetme tehlikesi altında yaşar; diğer bölgeler kendisine aitmiş gibi fakat aynı zamanda içinde yaşadığı topraklar da kendisine ait değilmiş gibi. Bu ülke tekrar ayrılacak ve bölünecek gibidir.[10]

Milli sınırlarla örtüşmeyen topraksal tahayyülün SSCB'nin dağılması sonucu Balkanlar'da, Orta Doğu'da ve Kafkaslar'da ortaya çıkan milliyetçi dalgayla ilintili olduğu söylenebilir. Turgut Özal'ın meşhur *"21. yüzyıl Türkiye'nin yüzyılı olacak"* ifadesi bu bölgelerin Türkiye'nin potansiyel etki alanları olarak görüldüğüne işaret etmektedir; ancak Türkiye'nin 1990'lı yıllarına damgasını vuran Kürt hareketi, siyasal İslam, ekonomik krizler, zayıf koalisyonlar ve istikrarsızlık devletin iddia ettiği potansiyelin gerçekleşmesini zorlaştırmıştır. Bu bağlam içerisinde bir neo-milliyetçilik çeşidi olan ulusalcılık "iç ve dış mihraklara" karşı tepkisel olarak gelişen bir milliyetçilik olarak ortaya çıkmıştır. Milliyetçiliğin bu türünü "sol kanadın Kemalist milliyetçiliği" olarak tanımlayan Tanıl Bora'ya göre 1960'lı ve 1970'li yılların sol kanadının Kemalist milliyetçiliğinin temeli anti-emperyalizm ve bağımsızlıkken, 1990'lı

10 Ferhat Kentel, "Kaybolan Sınırların Işığında "Milliyetçi" Yeniden İnşa", Marlies Casier & Joost Jongerden (der.), *Türkiye'de Milliyetçilik ve Politika: Politik İslam, Kemalizm ve Kürt Sorunu,* çev.: Pınar Uygun, Batu Boran, Muhtesim Güvenç, Metin Çulhaoğlu, İstanbul, Vate Yayınevi, 2013, s.83.

yıllara gelindiğinde bu temelin yerini sağ kanadın hegemonyasına ve siyasal İslam'ın sembolleri olarak kabul edilen Araplar ve İran'a karşı benimsenen oryantalist bir laikliğin eşlik ettiği bir küreselleşme karşıtlığı almıştır.[11] Ulusalcılığın ortaya çıkmasının milliyetçiliğin sınıfsal tabanının değişmesiyle de ilişkili olduğunun altını çizmek gerekir. Abdullah Öcalan'ın İtalya'dan sığınma talebi istemesinin ardından İzmir ve İstanbul gibi büyük şehirlerde gerçekleştirilen eylemler ve 1990'lı yıllarda yakınlaşan "Öteki" ile yüzleşmeye neden olan zorunlu göçün gösterdiği üzere Türk-İslam sentezine ve Anadolu muhafazakârlığına dayalı geleneksel milliyetçilikten farklı olarak, ulusalcılık sınıfsal temelini şehirli orta sınıflardan almaktadır.[12] Söz konusu baz değişimi milliyetçiliğin daha popüler ve popülist bir hale bürünmesine yol açmış, bu da fark edilmeyen pratikler, ideolojik alışkanlıklar, inançlar, temsiller üzerine kurulu "banal" bir milliyetçiliğin ortaya çıkmasına ve milletin günlük yeniden üretimini mümkün kılmasına neden olmuştur.[13] Türk bayrağı, milli marş, bayrak rozetleri, Atatürk imzası taşıyan bireysel aksesuarlar, ay-yıldız gibi Kemalist ve milliyetçi sembollerin kullanımı, "tehdit" altındaki egemenliğin görselleştirilmek ve somutlaştırılmak istendiğini düşündürecek doğrultuda, yoğun bir şekilde artmıştır. Özellikle Atatürk figürünün ideolojik olarak içi boşaltılmış bir figüre dönüştüğü iddia edilebilir. Tanıl Bora'ya göre: *"'Modern' ve ideolojiden arındırılmış perspektifiyle neo-milliyetçilik, pop şarkıcıları etrafında gelişen kült kodları ve şehirli gençliğin hedonizmiyle kendini ifşa etmektedir."*[14]

Böylece tohumları 1990'lı yıllarda atılmış ulusalcılık, 2000'li yıllarda AKP'nin seçim zaferinin vatanın rejimi değiştirmek ve şeriatı getirmek isteyen İslami güçlerin tehdidi altında olduğu kabulüne dayalı travmatik hafızayı canlandırmasıyla daha militan bir akıma dönüşmüştür. Hamit Bozarslan 2000'li yıllara damgasını vuran ulusalcılığı şöyle tanımlamaktadır:

> "Ulusalcı" terimi Kemalist neolojizmin Osmanlı terminolojisinde yer alan 'millet' teriminin yerine önerdiği 'ulus' teriminden türetilmiş bir ifadedir. Sağın muhafazakâr ve İslamlaştırıcı milliyetçiliğine karşı ulusalcılık kendini devrimci bir aksiyoloji içinde konumlandırmakta, Kemalizmin mirasçısı olduğunu iddia etmekte ve Kemalizmin post-Kemalist siyasetçilerin 'ihaneti' nedeniyle sekteye uğrayan projesini tamamlama görevini üstlenmektedir.[15]

---

11 Tanıl Bora, "Nationalist Discourses in Turkey", *The South Atlantic Quarterly,* 102:2/3, İlkbahar/Yaz 2003, s.439.

12 Nilüfer Göle, *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine,* İstanbul, Metis, 2000, s.17.

13 Michael Billig, *Banal Nationalism,* Londra, Sage, 1995, s.8.

14 Tanıl Bora, *a.g.e.,* s.433.

15 Hamit Bozarslan, "La question kurde à l'heure de "l'Ouverture "d'Ankara", *Politique Étrangère,* 2010/1 (ilkbahar), s.59.

Başka bir deyişle, söz konusu milliyetçilik doğrudan Atatürk kültüyle, şehitlikle, ordu güzellemesiyle, AKP hükümeti döneminin bir çöküş dönemi olarak tanımlanmasıyla ilgili bir milliyetçiliktir. Neo-milliyetçiliğin bu spesifik türü gündelik sohbetlerde, okul kitaplarında, resmi kamu çalışanlarının ve entelektüellerin söylemlerinde, özellikle de askerlikte bir slogan olarak sürekli tekrar edilen "Her Türk asker doğar" cümlesiyle gündelik hayatta yeniden üretilen "asker-millet" kurucu mitine dayanmaktadır.[16] Vatandaşlar kendilerini iç ve dış düşmanlarla savaşmaya sürekli hazır olan "Atatürk'ün askerleri" olarak görmektedirler. Cumhuriyetin Atatürk'ün halka "emaneti" olduğu, Atatürk'ün "uyuduğu", yani bir gün uyanıp "mirasının" hesabını sorabileceği gibi gündelik dilde sıklıkla kullanılan metaforlar Cumhuriyetin halka değil Atatürk'e ait olduğunu göstermektedir. Cumhuriyetin korunması bireysel bir karar ya da kendi çıkarını korumaya yönelik bir davranış değil, Atatürk'e ait olanı korumak adına gerçekleştirilen bir sadakat performansıdır.[17]

2000'li ve 2010'lu yılların ulusalcılığına İslam'ın ulusal kimlik tanımından dışlanması, batılılaşma için taviz verilmesinin reddi ve ırkçılığa varan bir etnik dışlama hâkimdir.[18] Öncelikle, İslam'ı milli kimliğin çimentosu olarak gören ve onunla sembiyotik bir ilişki içinde bulunan geleneksel Türk milliyetçiliğinin aksine, ulusalcılık laiklik ilkesine öncelik atfetmektedir. AKP irticai faaliyetler yapmakla suçlanmaktadır. Dinin milliyetçilik içindeki yeri bir sivil dine dönüşen Kemalizmle değiştirilmiştir. Ayrıca ulusalcılık Batı'ya karşı oldukça çelişkili bir konum almaktadır. Türkiye'nin batılılaşmasının Kemalist modernleşme projesi fikrinin temeli olmasına karşılık Türkiye'nin AB üyeliği aracılığıyla batılılaşmasına karşı oldukça şüpheci bir tavır benimsenmektedir.[19] Varoluşu gereği izolasyonist ve yabancı karşıtı MHP'nin aksine CHP'nin neo-milliyetçi kanadı, ordu ve Atatürkçü Düşünce Derneği, Kuvayi Milliye Hareketi, Vatansever Güç Birliği Hareketi, Büyük Hukukçular Birliği gibi diğer Kemalist örgütlenmeler 2004'te AB üyeliğine pozitif yaklaştığı ancak üyelik süreci yavaşlayıp sürüncemeye girdikçe CHP'nin üyelik çerçevesinde gerçekleştirilen reformları desteklemeyi bıraktığı ve ulusalcı düşüncenin temsilcileri-

16 Ayşe Gül Altınay, *The Mythe of the Military-Nation,* New York, Palgrave Macmillan, 2004, s.12.

17 Esra Özyürek, *Hatırladıklarıyla ve Unuttuklarıyla Türkiye'nin Toplumsal Hafızası*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, s. 201.

18 Emrullah Uslu, "Ulusalcılık: The Neo-nationalist Resurgence in Turkey", *Turkish Studies,* 9:1, 2008, s.73.

19 Ioannis N. Grigoriadis – Irmak Özer, "Mutations of Turkish Nationalism: From Neo-Nationalism to the Ergenekon Affair", *The Middle East Policy,* Kış 2010, 17, 4, s.102.

nin giderek AB karşıtı bir söylemi benimsemeye başladığı görülmektedir.[20] Bu kopuşun temelleri AB üyeliği kapsamında gerçekleştirilen Kürtlere ilişkin reformlarda aranmalıdır. 2007'den itibaren ateşkes halindeki PKK gerillaları için Irak'taki savaş bağlamında ABD'nin desteklediği Irak Kürt Bölgesel Yönetimi ile ittifak yapmanın avantajlı olabileceği düşüncesi "Sevr sendromu"nun yeniden gün yüzüne çıkmasına, Amerikan karşıtlığına ve AB'ye yönelik şüphelere neden olmuştur. Söz konusu paranoya, Batılı güçlerin I. Dünya Savaşı'ndan bu yana Türkiye'yi bölmeye çalıştıkları, bu amacı gerçekleştirmek için de Türkiye içindeki azınlıkları, bilhassa da Kürtleri kullandıklarını göstermek amacıyla tarihi manipüle eden ve popülerleştirmek için banalleştiren komplo teorilerini kışkırtmıştır.

Söz konusu teorilerin artışıyla ABD ve AB'nin modern ve güçlü Türkiye'den korktukları için AKP'nin "ılımlı İslam" anlayışını desteklediklerine ve bu amaç doğrultusunda AKP ve PKK'yle ittifak yaparak Türkiye'ye komplo kurduklarına dair teoriler internet, sosyal ağlar, televizyon kanalları, Sözcü gibi çoğunluğunu Erol Manisalı, Attila İlhan, Soner Yalçın, Yalçın Küçük gibi isimlerin oluşturduğu gazeteler aracılığıyla yaygınlaşmıştır.[21] Edebiyat alanı da söz konusu uluslararası politikanın yeniden yorumlanması, yabancı düşmanlığı ve antisemitizm dalgasından etkilenmiştir. Örneğin 2005 yılının ilk yarısına ABD'nin Türkiye'yi işgalini konu alan, apokaliptik bilimkurgu türündeki Metal Fırtına adlı roman damgasını vurmuştur. Bu bağlamda Müslüman milliyetçiliği kendini sadece ulusalcılığın karşısında değil, aynı zamanda geleneksel Türk milliyetçiliğinden de farklı bir yerde konumlandıran bir ulusal kimlik vizyonu olarak ortaya çıkmıştır.

Müslüman Milliyetçiliği: Milliyetçiliğin Yeni Dönüşümü?

AKP, Gülen hareketi, Müslüman iş adamları ve yeni Müslüman burjuvazi tarafından temsil edilen "ılımlı İslam" yeni bir milliyetçilik paradigması benimsemektedir. Jenny White bu olgunun ortaya çıkmasının temelinde, zayıflayan Kemalist projenin arkasında bıraktığı boşluğun, milliyeti tanımlama ve Türk gençliğinin kimliğini şekillendirme konusundaki kapasitesini kaybetmesinin neden olduğu kutuplaşmanın yattığını ileri sürmektedir.[22] Bu boşluk Müslüman kimliği ve kültürünü etnisitenin önüne koyan yeni heterodoks milliyetçiliklerin ortaya çıkmasına neden olmuş-

20 Emrullah Uslu, *a.g.e.,* s.75.

21 a.g.e., s.78.

22 Jenny White, *Müslüman Milliyetçiliği ve Yeni Türkler,* çev.: Fuat Güllüpınar – Coşkun Taştan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s.14.

tur. Bu durumda ulusalcılığa alternatif olarak gelişen milliyetçilik türü, din tabanında tanımlanmaktadır.

AKP'nin iktidara gelişinden AB üyelik sürecinin ve buna bağlı olarak Kürtlere dair reformların askıya alınmasına kadarki süreyi kapsayan 2002-2008 döneminde melez bir milliyetçiliğin benimsendiği görülmektedir. Söz konusu milliyetçilikle 1920-1930'ların medeniyet ve Aydınlanma'ya dair düşüncesinin yerini Osmanlı İmparatorluğu nostaljisi almış, Türk-İslam sentezinin de küreselleşmeyle, özellikle de AB üyeliğiyle çatışmayacak bir versiyonu ortaya konmuştur. Böylece milliyetçilik kültürel bir karakter kazanmaktadır. İslam ve Osmanlı İmparatorluğu mirası şimdiki zamanda yeniden icat edilmektedir. İslam artık sadece Türk kimliğinin çimentosu değildir; II. Abdülhamid dönemini andırır şekilde Orta Doğu'da liderlik rolü kapsamında ulusal sınırların dışında da coğrafi bir çimento görevi görmektedir.[23] "Stratejik Derinlik" politikasının doktrineri Ahmet Davutoğlu'na göre Türkiye ulusal çıkarı doğrultusunda eski Osmanlı Devleti topraklarına yönelmelidir ve Türkiye'nin içinde bulunduğu bunalıma da Osmanlı tarihine yabancılaşmanın yarattığı kimlik bunalımı neden olmuştur.[24] Osmanlı İmparatorluğu geçmişiyle kurulan ilişki Orta Doğu'nun Müslüman devletleriyle kurulan ilişkilerde Türkiye'nin lider rolüne soyunmasında kendini göstermektedir. Bu liderlik Türk Tarih Tezi gibi ırk temelli değil, Ziya Gökalp'in Türk milli kimliğinin temelinde kültür ve İslam'ın bulunduğu, Arap kültüründen izole oldukları sürece daha üstün bir medeniyet oldukları, bu sayede de dünya lideri olacakları fikrine dayanmaktadır.[25]

Neo-Osmanlıcı dalga, neoliberal bir habitusla harmanlanmış bir Osmanlı mirasının yeniden sahiplenilmesiyle medya, moda sektörü, Osmanlı İmparatorluğu'na dair sayısı gittikçe artan eserler, popüler kültür tarafından Miniatürk gibi yeni mekânların üretilmesi, Muhteşem Yüzyıl, Fetih 1453 gibi dizilerle Osmanlı günlük yaşamının temsil edilmesi gibi araçlarla görselleştirilmektedir.[26] İslam'ın milli kimlik içinde giderek artan ağırlığı özellikle resmi törenlerle görselleştirilmektedir. Fetih kutlamaları Osmanlı İmparatorluğu geçmişini hatırlatma ve Kemalist Cumhuriyetin

23 II. Abdülhamid döneminde İslam'ın Müslüman halkların desteğini almak için "hatırlanması" için bkz. Selim Deringil, Simgeden Millete. II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet,çev: Saliha Nilüfer, Emre Gürbüz, Uğur Peçe, İstanbul, İletişim Yayınları, Kasım 2013.

24 Elçin Aktoprak, "AKP'nin Çözüm Politikasında Dinin Rolü: Uzlaştırıcı mı? Kurucu mu?", *Toplum ve Bilim,* Sayı 130, s.218.

25 Jenny White, *a.g.e,* s.130.

26 Büke Koyuncu, *"Benim Milletim..." AK Parti İktidarı, Din ve Ulusal Kimlik,* İstanbul, İletişim Yayınları, 2014

sembolü Ankara'ya karşı Osmanlı başkenti ve Recep Tayyip Erdoğan'ın 1994 belediye seçimlerinde "yeniden fethettiği" İstanbul'a eski statüsünü geri kazandırma amacıyla, oldukça da görkemli bir şekilde kutlanmaktadır. Fetih dışında da Cumhuriyetin kuruluş tarihi 1923'e gönderme yapan 2023, "Anadolu'nun Türk yurdu haline gelmesi" ile eşdeğer tutulan Malazgirt Savaşı'nın tarihi 1071'e gönderme yapacak şekilde 2071 tarihlerinin de altı çizilmektedir. Bu tarihlerle AKP'nin eşleştirildiği sloganlarla AKP, iktidarını Osmanlı geçmişine dayandırarak sonsuz bir geleceğe taşıma iddiasındadır.

Millet ve milliyetçilik perspektifinden bakıldığında Osmanlı İmparatorluğu'na yapılan bu vurgu, millet tahayyülünün temelini oluşturan ümmet fikrine ve Müslüman halkla gayrimüslim halklar arasındaki ayrıma dayanan millet sistemine gönderme yapmaktadır. Böylece din ve milliyetçilik arasında yeni bir ilişki şekillenmektedir. Ulusal kimlik konfigürasyonunda vurgu ırka değil İslam'a dayalıdır; fakat "uygarlaştırma vazifesi" fikrinin terk edildiğini iddia etmek mümkün değildir; ancak bu sefer bu misyonun taşıyıcısı modern, laik ve "aydınlanmış" Cumhuriyet değil, Müslüman milliyetçiliği, başka bir deyişle Türk İslamı'dır. Türk İslamı, Türk milliyetçiliği, Türk kültürü, tarihi ve dininin sadece orijinal değil, aynı zamanda da diğer kültürlerden üstün olduğuna dair metasöylemin bir parçasıdır.[27] İslam'ın her zaman ulusal kimliğin bir unsuru olduğu gerçeğine karşılık Müslüman milliyetçiliği ancak AKP hükümeti döneminde Kemalist yapılanmanın zayıflaması ve ordunun güç kaybetmesiyle resmi ideolojiye dönüşme imkânı bulmuştur.

Bu doğrultuda Kürt Meselesi'ne dair devlet söylemindeki değişim, insan haklarına dair algının değişmesinden ziyade ulusal kimliğin dönüşümüne ilişkindir. İslam'a yapılan vurgu, kültürel İslam'a dayalı bir millet tahayyülüne sahip, ve İslami değerlerine çeşitli ayrıcalıklar tanıyacak liberal demokratik rejimleri tercih eden Kürt İslamcılığı'nın AKP'ye destek vermesini mümkün kılmıştır.[28] Bu noktada AKP'nin Kürtlerle mağduriyet üzerinden kurduğu ortaklığı açımlamak gerekmektedir.

Bir Mağduriyet Kaynağı Olarak 28 Şubat

28 Şubat, AKP için kendini sürekli ve ereksel bir şekilde mağdur olarak kurgulamasına olanak veren bir sıfır noktası niteliğindedir. 2008 sonrası dönemde oylarını konsolide etmiş, artık kendini ordu ve Kemalist bürok-

27 Elisabeth Özdalga, *Kimlik Denklemleri: Türkiye'nin Sosyo-Kültürel Anlam Haritası Üzerine*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s.40.

28 Cuma Çiçek, *Ulus, Din, Sınıf. Türkiye'de Kürt Mutabakatının İnşası,* İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s.157.

rasinin tehdidi altında hissetmeyen, halk ve devlet kurumları nezdinde meşruiyet arayışını bırakmış hegemonik bir partiye dönüşmesine rağmen mağduriyet söylemini devam ettirmektedir. Özellikle 2008 sonrası dönemde AKP'nin kendisine muhalif olanlara karşı kullandığı devlet şiddeti, Gezi Parkı eylemleri, Kürtlere ve Alevilere uygulanan polis şiddeti gibi olayların gösterdiği üzere yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda AKP, bu olayların faili olmasına karşılık kendini mağdur olarak kurgulamaya devam etmiştir.

Benbassa, mağduriyet söyleminin benzer şekilde kullanılmasını İsrail üzerinden incelemekte, Holokost'un yol açtığı acıları hatırlamanın İsrail devletinin çekirdeğini oluşturduğunu, bu durumun "herkes bize karşı" fikrini güçlendirdiğini ve bu hafızanın İsrail'le Filistin arasında yaşanan her sorunda İsrail'in mağduriyeti söylemini yeniden ürettiğini tespit etmektedir.[29] Bülent Somay ise mağdur konumu ile mağdur kimliği arasında bir ayrım yapmakta, bir kimlik olarak mağduriyeti, mağdur konumundan objektif olarak çıkmış bir grubun bu kimliği sağladığı avantajlardan vazgeçmemek için sübjektif bir şekilde devam ettirmesi olarak tanımlamaktadır.[30] Türkiye tarihinde bu söylemin kullanımı özellikle Ermeni Soykırımı'na karşı geliştirilen argümanlarda kendini göstermektedir. Soykırımın failleri eylemlerini meşru kılmak için mağduriyet söylemini kullanmakta, böylece eylemin gerçek mağdurlarının mağdurluklarını ellerinden almaktadır. Türk devleti bu söylemi özellikle "suçun çifte yer değiştirmesi"ne olanak veren "hainlik" söylemi üzerine kurmuş, böylece bireysel suç hem kolektif bir suça dönüştürülmüş, hem ırksallaştırılmıştır.[31]

Açıkel, Türk sağındaki geleneksel savunma refleksinin altını çizerek mağduriyet psikolojisiyle iktidar arzusu arasında bir ilişki kurmuştur. Modernleşmenin mağdur ettiği özne, hızlı modernleşmeye karşı çözümü sürekli iktidar arzusunda bulmaktadır.[32] İlginçtir ki 28 Şubat'a dayalı mağduriyet söyleminin ön plana çıktığı dönem Türkiye'de sağın en muktedir olduğu döneme denk gelmektedir. 28 Şubat'a atfedilen sembolik anlam, halkın korku ve endişesini devam ettirmek için şimdiki zamanda ve söylemsel dü-

29 Esther Benbassa, *La souffrance comme identité,* Paris, Hachette, 2010, s.132.

30 Bülent Somay, Çokbilmiş Özne, İstanbul, Metis, 2011, s.78.

31 Hamit Bozarslan, Vincent Duclert et Raymond H. Kévorkian, *Comprendre le génocide des arméniens* : 1915 à *nos jours,* Paris, Tallendrier, 2015, s.166.

32 Fethi Açıkel, "Kutsal Mazlumluğun Psikopatolojisi", *Toplum ve Bilim,* 70, Sonbahar, s.158.

zeyde yeniden icat edilmektedir.[33] Böylece sağ ideoloji artık muktedir olmasına rağmen kitleselleşmesini sağlayan korkuyu devam ettirmek için yeni yöntemler icat eden bir ideoloji olarak kendini göstermekte ve tam da bu nedenden ötürü muktedir olduğunu kabul etmemektedir.[34] Nazi rejiminde ve İsrail'in Filistin politikası pratiklerini andırır şekilde mağdurluk/madunluk söylemi iktidarın meşruiyetinin temelini oluşturmakta, güncel durumda mağdur olan Kürtler, Aleviler, LGBTİ'ler, Ermeniler, Yahudiler ve bütün diğer AKP karşıtlarının mağduriyet statüsünün içi boşaltılmaktadır. Böylece AKP, mağdurlar arasında bir seçime giderek kimin mağduriyet statüsünü hak ettiğine karar veren bir güç olarak konumlanmaktadır. 2012'de 28 Şubat'ın yıldönümünde Recep Tayyip Erdoğan şu konuşmayı yapmıştır:

> Biz 28 Şubat'ın mağduru olarak bugün gururla ayaktayız, buradayız. Sizler 28 Şubat'ın mağdurları olarak bugün büyük bir gururla ayaktasınız ve buradasınız. TBMM, 28 Şubat'ın bir mağduru olarak bugün burada ve millet iradesini gururla, onurla temsil ediyor. 28 Şubat'ta hakkı yenen, mağdur edilen nice kardeşimiz haklarına kavuştu, haklarına kavuşuyor. 28 Şubat'ın arkasında büyük bir enkaz bıraktığını hatırlatmak zorundayım. Yüzlerce insan inançlarından, görüşlerinden, görünüşlerinden dolayı bu süreçte mağdur edilmiştir. Bürokraside cadı avı başlatılmış, fişlemeler gerçekleşmiş, TV ekranlarından ve gazete sayfalarından inançlı kimseler saldırıya maruz kalmıştır. Belediyelerin hizmet üretmesinin önüne geçilmiştir. 28 Şubat sadece siyaseti değil, toplumu da dizayn etmeyi amaçlamıştır. Üniversite kapılarında nice kız öğrenci, kılık kıyafetinden dolayı eğitimden soğutulmuş, eğitim hakkından mahrum bırakılmıştır. 28 Şubat mağdurları olarak buradasınız.[35]

Aynı tema Recep Tayyip Erdoğan ve Ahmet Davutoğlu'nun konuşmalarında, iktidara yakın gazetelerde AKP muhaliflerine yöneltilen "28 Şubat'ta neredeydiniz?" sorusuyla yinelenmektedir.[36] Böylece bir mağduriyet hiyerarşisi oluşturulmakta, bu hiyerarşinin zirvesinde de 28 Şubat konumlandırılmaktadır. Bütün mağdur statüleri 28 Şubat prizmasından geçirilerek değerlendirilmekte, 28 Şubat'a karşı çıkanlar ve bu süreçte mağdur olanlarla karşı çıkmayanlar arasında bir ayrım yapılmaktadır. Gülen Cemaati'nin AKP'ye karşı konumlanması ve Gezi eylemleri de bu

---

33 Efe Baştürk, "Mağduriyet ile İktidar Arzusu Arasında Türk Sağı: Komplo'cu Bir Söylemin Anatomisi", *Teorik Bakış,* 5, s.123.

34 *a.g.e.*

35 "Kusura Bakma TÜSİAD", *Hürriyet,* 28.02.2012, http://www.hurriyet.com.tr/gundem/20016730.asp, (erişim tarihi: 15.10.2015).

36 "Davutoğlu: Adnan Menderes Asılırken MHP Neredeydi?", *Hürriyet,* 28.02.2012, http://www.hurriyet.com.tr/gundem/28993494.asp (erişim tarihi: 15.10.2015).

prizmadan geçirilerek değerlendirilmekte, 28 Şubat'la bu eylemler arasında *paralellikler* kurulmaktadır.[37] Böylece 28 Şubat'ta mağdur veya muhalif olmayanların bugün muhalefet etme hakkı olmadığı savunulmakta, üstelik 28 Şubat'a muhalefet etmeyenler bu "postmodern darbe"nin failleriyle aynı tarafta sayılmaktadır. Zamanla mağduriyet söylemi iktidarın temel meşruiyet kaynaklarından biri haline gelmiş, bütün diğer mağduriyetleri de içeren bir karakter kazanmıştır.

28 Şubat sonrası dönemde mağduriyet söylemi Kürtlerle ortak bir zeminde buluşma aracı olarak kullanılmıştır. Muhafazakârlar ve Kürtler Cumhuriyet elitizminin iki mağduru olarak sunulmuştur. Kürtlerin bu mağduriyet kimliği içine dâhil edilmesi iki açıdan ele alınmalıdır:

Öncelikle, mağdurlaştırılan Kürtler 28 Şubat mağduru olanlar; yani İslamcı Kürtlerdir. İktidar Kürtleri İslam'la ilişkileri üzerinden algılayarak ikinci bir mağduriyet hiyerarşisi oluşturmaktadır. AKP İslamcı Kürtleri mağdur statüsü üzerinden ittifak kuracağı potansiyel seçmenler olarak görmektedir. Bu doğrultuda Kürtler arasında da İslam'a dayalı bir hiyerarşi yaratılmıştır. Aktoprak, 2010-2013 yıllarında sürecin durakladığı dönemde AKP'nin BDP-PKK çizgisini ötekileştirmek ve süreçten dışlamak için Zerdüştlük, PKK gerillalarının dağda domuz eti yemesi gibi haberleri medyaya servis ederek Kürt siyasal çizgisini "dindar iyi"ler ve "dinsiz, komünist kötüler" olarak ikiye böldüğünü; ancak 2013'te Abdullah Öcalan ile görüşüldüğünün kamuoyuna açıklanmasıyla hem İslam hem kardeşlik vurgusunun arttığını, Zerdüştlük vb. haberlerinin ise geri çekildiğini saptamaktadır.[38]

İkinci olarak, bu söylem Kürt Meselesi'nin İslamileştirilmesine neden olmuştur. Bu anlayışa göre Kürt Meselesi etno-politik karakterli bir mesele değil, Kemalist ideolojinin laiklik dayatmasına karşı bir tepkidir ve Kürt Meselesi'ni çözüp ülkenin istikrarını sağlamak için ortak İslami değerler ve dine dayalı kardeşlik bağı vurgulanmalıdır.[39] 2010 yılında Diyarbakır'daki mitinginde dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan mağduriyete dayalı bu ittifakı şu sözlerle ifade etmiştir:

> Bizi yok saymak istediler. Hizmet etme tarzımızı küçümsediler. (...) İnancından dolayı, ibadetinden dolayı, başındaki örtüden dolayı dışlanmanın ne demek olduğunu biz çok iyi biliriz. Biz yoksulluğu biliriz. Yasakların

37 "Örtülülere Zulmedilirken Neredeydiniz?", http://www.habervaktim.com/haber/329569/ortululere-zulmedilirken-neredeydiniz.html, (erişim tarihi: 15.10.2015).

38 Elçin Aktoprak, a.g.e., s.217

39 M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey,* Cambrigde, Cambridge University Press, 2009, ss.173-174.

> ne olduğunu çok iyi biliriz. Bir gece yarısı sokakta ensesine kurşun sıkılarak ölen faili meçhullerin acısını çok iyi biliriz. Evi basılıp tarumar edilmek nedir çok iyi biliriz. Köy meydanında toplanan köylülere uygulanan şiddeti iyi biliriz. Hapisteki oğlunun yanına gidip kendi diliyle konuşamayan annenin acısını iyi biliriz. (...) Ahmet Kaya'nın gurbette vefatını hatırımızdan çıkaramayız. Çünkü biz bu toprakların çocuklarıyız. Çünkü biz bir gün Edirneli, İstanbullu, Yozgatlıyız, Hakkariliyiz, Diyarbakırlıyız, Diyarbakır'ın evladıyız.[40]

Böylece, 8 yıldır iktidarda olan bir siyasi parti kendisiyle birlikte baskıya maruz kalan dindarları, yoksulları, faili meçhul yakınlarını, Kürtleri aynı kefeye koyarak mağdur bir "biz" cephesi yaratmaya çalışmaktadır.[41]

Bu anlayışa göre Kürtlerin söz konusu "biz" içine giriş şartı İslam'a dayalı ulusal kimliğin kabulünden geçmektedir. *"Ne mutlu Türk'üm Diyene!"* sözüne benzer bir şekilde, Türklük somut bir öz değil, bir performans olarak sunulmaktadır. 1990'larda yaşanan savaş Kürtlerin Türk kimliği içine entegre edilmesinin mümkün olmadığını göstermiştir; bunun sonucunda Kürtleri ulusal kimliğe dahil etmek için devlet, kimlik konfigürasyonu içinde İslam'ın ağırlığını arttırıp Türklüğün ağırlığını azaltarak *millet* tahayyülünün içeriğini dönüştürmüştür.[42] Ulusal kimlik içinde sermayelerin nominal değerleri, siyasi alanı dönüştürmek için yeniden şekillendirilmiştir. 2008 sonrası dönemde resmi söylemde İslam vurgusunun arttığı gözlemlenmektedir. Bu değişimin nedenleri bu dönemde milliyetçi dalganın yükselmesinde ve DTP'nin meclise girmesiyle İslamcı Kürtlerin oylarını alabilecek bir rakibin ortaya çıkmasında aranabilir. Gazeteci Mehmet Ali Birand'a göre Erdoğan bu tarihten sonra Kürt Sorunu diye bir şey olmadığı, Kürt vatandaşların sorunları olduğuna dair bir politika geliştirmiştir.[43]

2005'te Diyarbakır'daki konuşmasında "*Kürt Sorunu benim sorunumdur."* ifadesini kullanan Erdoğan'ın tepki gören bu açıklamasından daha sonraki yıllarda "Kürt Sorunu" ifadesini dahi kullanmaktan imtina ettiği görülmektedir.[44] Nitekim Cengiz Çandar, *Mezopotamya Ekspresi* adlı kitabında Erdoğan'ın "Kürt sorunu" ifadesini kullandığına pişman

---

40 "Erdoğan Diyarbakır'da", *Hürriyet,* 3 Eylül 2010.

41 Büke Koyuncu, *a.g.e.,* s.40.

42 Mesut Yeğen, *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa. Cumhuriyet ve Kürtler,* İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, s.83.

43 Mehmet Ali Birand, "Erdoğan Kürt Sorunu Söylemiyle Şaşırtıyor", *Hürriyet,* 10 Şubat 2010.

44 "Kürt Sorunu Benim Sorunum", *Hürriyet, http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?id=341847* (erişim tarihi: 15.10.2015).

olduğunu dile getirdiğini yazmıştır.[45] Bu bağlamda 2009'da başlatılan "Kürt Açılımı" projesine "Milli Birlik ve Kardeşlik Projesi" gibi içinde "Kürt" ifadesi geçmeyen, olası eleştiri ve endişelere karşı açılımda hedeflenenin "bölücülük" değil "milli birlik" ve "kardeşlik" olduğu vurgulayan bir isim seçilmiştir. Bu söyleme göre süreç iki eşit varlık arasında değil, küçük kardeş ve ondan daha fazla otorite ve söz sahibi olan ağabey arasında geçmektedir. Böylece hegemonik hiyerarşi yeniden üretilmektedir. Ağabey ve kardeş arasında kurulan bu hiyerarşi Derrida'nın misafir ve ev sahibi ilişkisine dair analiziyle ilişkilendirilebilir. Derrida, "ev sahibi" *(hôte)* pozisyonunu kapıyı açarak misafiri içeri buyur eden, böylece Öteki'yi olduğu gibi kabul eden bir pozisyon olmaktan ziyade kapıyı tutan, istediği zaman kapatma özgürlüğüne sahip olan, bu bağlamda da hiyerarşik olarak kendini Öteki'nin üstünde konumlandıran ve kapıyı açıyor olmasını bir lütuf, bir "hoşgörü" göstergesi olarak sunan bir pozisyon olarak ele almaktadır.[46]

Bu anlayış 2013 sonrası dönemde daha da sertleşmiş, hoşgörü imajının yanı sıra güvenlikçi paradigmayı canlandırır şekilde "bölücülük" söylemi yeniden dolaşıma girmiştir. Bilhassa 7 Haziran 2015 seçimlerinden sonra Kürdistan'da yoğunlaşan devlet şiddeti ve HDP'ye karşı sertleşen söylem bu anlayışı ortaya koymaktadır. 1 Kasım 2015 seçimlerinden sonra Erdoğan'ın çözüm süreciyle ilgili demeci ilerleyen yıllarda nasıl bir anlayış benimseneceğini ortaya koyar niteliktedir:

> Milletimiz teröre, terör örgütlerine, onlara sırtını dayayanlara, her türlü paralel yapıya ve bunlar karşısında gerekli dirayeti ortaya koyamayanlara mesajını açık şekilde ifade etmiştir. Milletimiz, yerli; yani siz ve milli duruş sergileyenlerin yanında yer aldığını göstermiştir. Her fırsatta tekrarladığımız bir şey var. Tek millet, tek bayrak, tek vatan, tek devlet. (…) Niye bizi bölüyorlar ya? Ne eksiğiniz vardı ya? Biz buralara hangi yatırımı yapmadık ya? Yani şu anda Güneydoğu'ya yaptığımız yatırım 260 katrilyon. Cumhuriyet tarihinde yok böyle bir yatırım. Ama biz yapıyoruz, siz yakıyorsunuz yıkıyorsunuz ya. Bak şu anda bütün güvenlik güçlerimiz, askerimiz, polisimiz hepsi bölgedeler. Dağ taş demiyorlar. Şehidimiz de oluyor. Önümüzdeki dönem konuşma, tartışma dönemi değil, açık söylüyorum sonuç alma dönemidir. Bu işe illa bir isim aranıyorsa, bunun adı artık milli birlik ve kardeşlik sürecidir. Kimse Türkiye'nin geçtiğimiz 13 yılda yaşadığı büyük dönüşümü görmezden gelemez. Ret politikalarını biz kaldırdık. Asimilasyon politikalarını biz kaldırdık. Bu kardeşiniz başbakan

45 Cengiz Çandar, *Mezopotamya Ekspresi: Bir Tarih Yolculuğu*, İstanbul, İletişim, 2012, s.30.

46 Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas,* Paris, Galilée, 1997, s.49.

olana kadar, gelen başbakanların hiçbirisi bir Kürt vatandaşımıza kardeşim diyememiştir. Ama bu kardeşiniz, Kürt vatandaşıma kardeşim demiştir.[47]

Böylece HDP ve PKK sert bir dille eleştirilirken bir kez daha ağabey ve kardeş hiyerarşisi vurgulanmakta, Kürtlere AKP'nin çizdiği sınırlar içinde, İslam bazında kurulan kardeşlikte küçük kardeş olmayı kabullenme teklifi yinelenmektedir.

Sonuç Yerine

Cumhuriyet'in ilanından itibaren devletin kendine ve Kürtlere bakışını özetleyen ve Türk milliyetçiliğinin temelini oluşturan bir kavram olan "uygarlaştırma vazifesi", Türkiye'nin sosyopolitik dönüşümüne ve Kürt Meselesi'ne dair paradigmatik dönüşümlerle paralel şekilde dönüşmüştür. Özellikle 2000 sonrası Kürtlere ve Kürt Meselesi'ne bakışı anlamak için geleneksel Türk milliyetçiliği analizleri yetersiz kalmaktadır. 2002'de AKP'nin iktidara gelmesiyle yaşanan dönüşümün, daha önceki kırılma dönemlerine benzer şekilde, Türk milliyetçiliğini de dönüştürdüğü, çatallaştırdığı görülmektedir. Bu doğrultuda 2002 sonrasında Türk milliyetçiliğinde ulusalcılık ve Müslüman milliyetçiliği olmak üzere iki ayrı kutup ön plana çıkmaktadır. Her iki milliyetçilik de geleneksel Türk milliyetçiliğinden çeşitli şekillerde ayrışmaktadır. Bu ayrışma temelde ulusal kimlik tanımının içinin farklı formüllerle doldurulmasına dayanmaktadır. Ulusalcılık, İslam'ı irtica ile eş tutarak ulusal kimlik tanımından dışlarken, Müslüman milliyetçiliği ulusal kimlik içinde İslam'ın ağırlığını arttırarak farklı bir ulusal kimlik ortaya koymuş, Kürt Meselesi'ne de bu prizmadan yaklaşarak Kürtleri İslam mensubiyetleri üzerinden algılamıştır.

Bu milliyetçiliklerin Kürt Meselesi'ne karşı yaklaşımı ele alındığında, geleneksel Türk milliyetçiliğinde kilit bir role sahip uygarlaştırma vazifesinin de ulusal kimlik ve milliyetçiliğin dönüşümüyle paralel bir şekilde dönüştüğü görülmektedir. Kemalizm, Öteki'ni asimile edilecek bir insan malzemesi olarak değerlendirirken ulusalcılık kapalı, izolasyonist, etnisist ve zenofobik tutumundan ötürü kendini bir uygarlaştırma vazifesinden mesul görmek yerine Kürtler ve Kürt Meselesi'ne karşı doğrudan dışlamacı bir anlayış geliştirmiştir. Komplo teorilerine dayalı siyasi alan okumasına göre Kürtler, kendilerine karşı teyakkuzda olunması gereken ve "dış mihrakların maşası" olmaya müsait "iç mihraklar" olarak ele alınmaktadır.

47 "Erdoğan'dan Çözüm Sürecine Yeni İsim: Milli Birlik ve Kardeşlik Projesi", 4 Kasım 2015, http://bianet.org/bianet/siyaset/168959-erdogan-dan-cozum-surecine-yeni-isim-milli-birlik-ve-kardeslik-sureci (erişim tarihi: 05.12.2015).

Müslüman milliyetçiliğinde ise uygarlaştırma vazifesi yerini "ev sahipliği"ne bırakmıştır. Kürtler artık uygarlaştırılması gereken cahil ve geri kalmış bir topluluk değil, İslami mağduriyet çatısı altında ittifak kurulabilecek birer potansiyel müttefiktir; ancak söz konusu ittifak eşitler arasında bir müzakere değil, ev sahibinin misafire tanıdığı bir lütuf, bir "hoşgörü" veya "ağabeylik yapma" niteliğindedir. Bu ittifakı kabul etmeyen hak talebindeki Kürtler ise eski "düşman" bakışın hedefine yerleştirilmektedir. Bu nedenle, geçtiğimiz yıllarda Kürt Meselesi'ne dair paradigmatik dönüşüm sorunun oturtulduğu bazı değiştirse de sorun farklı ad ve paradigmalar altında devam etmekte, yapısal bir değişimden söz edilememektedir.

Kaynakça

Açıkel, Fethi, "Kutsal Mazlumluğun Psikopatolojisi", *Toplum ve Bilim*, 70, Automne, ss. 153-196.

Aaktoprak, Elçin, "AKP'nin çözüm politikasında dinin rolü: Uzlaştırıcı mı? Kurucu mu?", *Toplum ve Bilim,* No 130, ss.214-235.

Altınay, Ayşe Gül (2004), *Mythe of the Military-Nation,* New York, Palgrave Macmillan.

Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities* : *Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* London and New York, Verso.

Baştürk, Efe (2014), "Mağduriyet ile İktidar Arzusu Arasında Türk Sağı: Komplo'cu Bir Söylemin Anatomisi", *Teorik Bakış,* 5, ss.117-150.

Benbassa, Esther (2010), *La Souffrance comme identité*, Paris, Hachette.

Benhaim, Yohanan (2014), "Quelle politique kurde pour l'AKP?", *Politique Étrangère,* (Yaz), ss.39-50.

Bhabha, Homi (1990), *Nation and Narration,* Homi K. Bhabha (ed.), Londra, Routledge.

Billig, Michael (1995), *Banal Nationalism*, London, Sage.

Bora, Tanıl (2003), "Nationalist Discourses in Turkey", *The South Atlantic Quarterly,* 102:2/3, Spring/Summer, pp.433-451.

Bozarslan, Hamit (2005), "Les minorités en Turquie", *Pouvoirs,* 2005/4 (n°15), ss.101-112.

Bozarslan, Hamit (2010), "La question kurde à l'heure de "l'Ouverture" d'Ankara", *Politique* Étrangère, 2010/1 (Printemps), ss.55-64.

Bozarslan, Hamit (2013), *Histoire de la Turquie. De l'Empire à nos jours,* Paris, Editions Tallendrier.

Bozarslan, Hamit , DUCLERT Vincent et KÉVORKIAN Raymond H. (2015), *Comprendre le génocide des arméniens* : 1915 à *nos jours,* Paris, Tallendrier.

Bozdoğan, Sibel & KASABA Reşat (éd.) (1997), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey,* , Seattle et Londres, University of Washington Press.

Casier, Marlies & JONGERDEN Joost (éds.) (2013), *Türkiye'de Milliyetçilik ve Politika: Politik İslam, Kemalizm ve Kürt Sorunu,* Pınar Uygun, Batu Boran, Muhtesim Güvenç, Metin Çulhaoğlu (çev.), İstanbul, Vate Yayınevi.

Cizre, Ümit (2005), *Muktedirlerin Siyaseti.Merkez Sağ – Ordu – İslamcılık,* İstanbul, İletişim Yayınları.

Çandar, Cengiz (2012), *Mezopotamya Ekspresi: Bir Tarih Yolculuğu*, İstanbul, İletişim.

Çiçek, Cuma (2015), *Ulus, Din, Sınıf. Türkiye'de Kürt Mutabakatının İnşası,* İstanbul, İletişim Yayınları.

Deringil, Selim (2013), *Simgeden Millete. II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*, çev*:* Saliha Nilüfer, Emre Gürbüz, Uğur Peçe, İstanbul, İletişim Yayınları, Kasım.

Derrida, Jacques (1997), *Adieu à Emmanuel Lévinas,* Paris, Galilée.

Gellner, Ernest (1983), *Nations and Nationalisms,* Ithaca, Cornell University Press.

Göle, Nilüfer (2000), *Melez Desenler : İslam ve Modernlik Üzerine*, İstanbul, Metis.

Hallı, Reşat (1972), *Türkiye Cumhuriyetinde Ayaklanmalar 1924-1938,* Ankara, Genelkurmay Harp Tarihi Bşk. Yay.

Koyuncu, Büke (2014), *"Benim Milletim..." AK Parti İktidarı, Din ve Ulusal Kimlik,* İstanbul, İletişim Yayınları.

Özdalga, Elisabeth (2014), *Kimlik Denklemleri: Türkiye'nin Sosyo-Kültürel Anlam Haritası Üzerine*, İstanbul, İletişim Yayınları.

Özyürek, Esra (2011), *Hatırladıklarıyla ve Unuttuklarıyla Türkiye'nin Toplumsal Hafızası,* İstanbul, İletişim Yayınları.

Rings, Guido and IFE Anne (ed.) (2008),*Neocolonial Mentalities in Contemporary Europe? Language and Discourse in the Construction of Identities,* Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing.

Said, Edward (1978), *Orientalism,* New York, Pantheon.

Somay, Bülent (2011), Çokbilmiş Özne, İstanbul, Metis.

Uslu, Emrullah (2008), "Ulusalcılık: The Neo-nationalist Resurgence in Turkey", *Turkish Studies,* 9:1, ss.73-97.

White, Jenny (2013), *Müslüman Milliyetçiliği ve Yeni Türkler,* çev.: Fuat Güllüpınar – Coşkun Taştan, İstanbul, İletişim Yayınları.

Yavuz, M. Hakan (2009), *Secularism and Muslim Democracy in Turkey,* Cambridge, Cambridge University Press.

Yeğen, Mesut (2012), *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa. Cumhuriyet ve Kürtler,* İstanbul, İletişim Yayınları.

Bir Kürt Erkek İşçinin Gündelik Yaşam Deneyimleri

Anlatı*

Öğretmen öğrencilerden kendine ajanlar yapıyordu

1982 yılında Siirt Şirvan'ın bir köyünde doğdum. Biz dokuz kardeşiz. Babam hayvancılıkla uğraşıyordu. Bizim köyde ağalık sistemi yoktu, herkesin kendi arazisi vardı. Babamın dediğine göre dedemler Şirvan'a Urfa Siverek'ten göç etmiş. Biz mezrada kalıyorduk. Bağlı olduğumuz köye iki kilometre uzak bir okul vardı, okula yürüyerek gidiyorduk. Okula gittiğim zaman öğretmen Kürtçe konuşmayı yasaklıyordu. Öğretmen öğrencilerden kendine ajanlar yapıyordu. Mesela diyordu ki "Eve gidince kim Kürtçe konuşuyorsa onun adını yazın getirin bana." Eve giderken yolda ister istemez Kürtçe konuşuyorsun. Bu sefer diğer çocuk senin ismini yazıyor, sabah kalktığın zaman bir tedirginlik içerisine giriyorsun, korkuyorsun, diyorsun ki ben şimdi okula gideceğim, öğretmene söyleyecekler, öğretmen de beni dövecek. Öğretmenler bizi çok dövüyordu, bazen keyfi dövdükleri de oluyordu. Öğretmenlerimiz çok değişiyordu. Kayserili bir öğretmeniz vardı. Mesela tahtaya kaldırırdı, parmaklarımızı birleştirir öyle odunlarla vururdu. Bazen çıldırırdı, canavarlaşırdı; tekme, tokat, kafa... Her şeyi yapabiliyordu. Bir insanın şunu diyebilmesi gerekir: Bu insan yedi yaşına kadar anadilini konuşmuş. Yedi yaşından sonra her şeyi ters yüz ediyor. Sıfırdan başlatıyor.

İlkokul ikiye kadar okudum. Okulu bırakmamızın sebebi de, okula gittiğimiz köydeki insanlarla bir sorunumuz oldu, bir kavga oldu. O kavga olduktan sonra biz okula gittiğimizde oradaki çocuklar bizden çoktular.

---

* Bu anlatı, 23 Mart 2013 tarihinde Güllistan Yarkın tarafından yapılan röportajdan derlenmiş ve yine kendisi tarafından yayıma hazırlanmıştır.

Bize haksızlık ediyorlardı. Kavga ediyorduk. Daha sonra babamlar artık gitmeyin dediler çünkü her şey olabilirdi. Kavga çok basit bir kavgaydı; o köy bizim köyden daha büyüktü. 30-40 hanelikti, biz 15 haneliktik, güç onlardaydı. Bir de onlar korucu oldukları için bize çok hakaret ediyorlardı. Devlet bizim mezraya da silah vermişti. Parasız silah. Babam ve amcamda da silah vardı. Bizimkiler hiç korucu olmadı ama bizim bölgeye gerilla giremedi. Onun olmamasının nedeni bizim bölgede ajanlaştırılmış bir mantık vardı. Şirvan'daki köyler devletle işbirliği içinde olduğu için gerilla örgütleme yapamadı. Buradaki aşiretlerden hiç kimse gerillaya katılmadı. Daha sonra İstanbul'dan katılım yapılmış olabilir.

94'te iki sefer gerillalar bize geldi.

Asker bizim köye çok geliyordu. Askeri gördüğümüz zaman çok seviniyorduk. Biz de işte asker olacağız, biz de rambo olacağız diyorduk. Askerler bize sürekli gelip giderlerdi. Babam hep devletle ilişki içindeydi, şimdi de ilişkisi kopmamıştır. Askerler bana şeker verirdi, şakalaşırlardı, ben çok sevinirdim. Bize arada soruyorlardı: "Kimse köye gidip geliyor mu? Kimseye ekmek veriyor musunuz?" O dönem yaşım itibariyle çok farklı şeyler düşünemiyordum. O dönem köyde ot biçerek, hayvanlara bakarak geçti. Ben kuzulara giderdim. On iki on üç yaşıma kadar, 94'e kadar böyle geçti. 94'te iki sefer gerillalar bize geldi. O zamanı bir rüya gibi hatırlıyorum. Biz o dönem yaylaya gitmiştik, annemle birlikteydik. Yayladan köye geleceğim, Siirt otobüsüne bindim bağlı olduğumuz köye gittim. Akşam saat sekiz buçuk-dokuz arasıydı, tabii o zaman gerillaların ismini duymuştuk. Tabii o zaman gerilla demiyorduk, Kurtçi diyorduk. Bize çok iyi anlatılmıyordu; işte adam keserler, adam biçerler, kadın kaçırırlar, kadınlara tecavüz ederler falan diye anlatılıyordu. Tabii o dönem çatışmaların sıcak dönemiydi, gerillaların atılım yaptığı dönemdi. O zaman ben de kendimi Kurtçi olarak tanıtıyorum. Ailede öyle bir şey yoktu ama artık bende ben Kürdüm ben de onlardanım mantığı olmuştu. Kendi kendime, yani ulusal olduğunu bilmesem de bir Kurtçi olduğumu biliyordum. Mesela renklerini öğrenmiştim, üç renk; sarı, kırmızı, yeşil. Sürekli elime bağlardım, ben de Kurtçiyim derdim. O dönem elektrik telleri gelmişti bizim köye. Orada çalışan o işçilerden mi o bilinci aldım ya da Kürtçe şarkılardan mı aldım bilmiyorum ama kesinlikle aile içinde bunlar konuşulmadı.

O gün yayladan köye geldim. Tabii o dönem korucular vardı, bana dediler ki: "Gel bu akşam burada kal yarın biz seni arabayla götüreceğiz." Tabi o yaşta bile koruculara bir nefret gözüyle bakıyordum. O zaman dedim ki "Ben şerefsizlerin köyünde kalmam." Korucular beni çok seviyorlardı ailemden dolayı. Ben hakaret edince, bizim O. vardı o zaman çok gülmüştü. "Ya sen bizim şerefsiz olduğumuzu nereden biliyorsun?" Ben de onlara demiştim ki "Siz devletin silahını almışsınız. Bunu para karşılığında ya-

pıyorsunuz!" Bir şarkı vardı, korucular hakkındaydı: Koricino zik birçîno, işte siz çocuğumuzun kanı karşılığında bu parayı alıyorsunuz. O şarkı çok yayılmıştı. Ben onlara şerefsizlerin köyünde kalmayacağım dedim sonra şoför geldi bana yalvardı gel burada kal diye. Ben de dedim kesinlikle burada kalmayacağım. Hakaret ettim. Şoförün bir de yardımcısı vardı, o da korucu şu anda. O kalktı, beni o gece yarısı köye götürdüler. Köyün biraz yukarısında durak vardı, oradan gittik, durduk. Baktım beş altı kişi birden arabanın yanına geldiler. Böyle nefesler tutulmuş halde "Çabuk çabuk çabuk arabalara binin gidin." dediler. Dedim: "Ne oldu?", dedi "Kurtçiler gelmiş. Gerillalar gelmiş." Bu araba sahipleri de korucu. O durakta normalde araba kolay kolay dönmez ama o anda o araba nasıl döndü kimse bilmiyordu. Aniden arabanın yönü öbür köye döndü. Benim amca çocuklarım vardı. Hepsi arabaya atladılar, kaçtılar gittiler. Arabadan indik. Ben de amcamın evine gittim. Amcama dedim ki "Ben köye gitmek istiyorum." Amcam dedi ki "Senin derdin ne ya? İşte Kurtçiler gelmiş bizi bu akşam hepimizi kesecekler, öldürecekler sen babanı düşünmüyorsun!" Öyle deyince benim içimde bir şey oldu. Görmek istedim onları. Dedim ben eve gideceğim beni eve götür. Akşam gelmişler, on iki kişi gelmişler oturmuşlar. Babamı çağırmışlar, amcamın evine gitmişler, çağırmışlar, sohbet etmişler falan. Amcamın evinde Atatürk'ün resmi vardı. O dönem Atatürk'ün resmini eve asmak mecburiyeti vardı. O grubun içerisinde bir komutanları vardı. Tabii sonradan çok farklı şeyler oldu ama... Hogir. Hogir kod adlı bir komutanları vardı. Sonra o Hogir'ın ismi sonradan çok çok farklı yerlerden çıktı; yani PKK'nin hak etmediği bir komutandı. Gelmiş, oturmuşlar işte. Amcama demiş ki işte "Amca bu ne demiş, sen bu Atatürk'ün fotoğrafını buraya asmışsın?" Amcam da ona "Sana ne zararı var?" demiş. O da "Sen neden Abdullah Öcalan'ın resmini asmıyorsun?" demiş. Amcam da demiş "Senin resmini assam o beni öldürüyor, onun resmini assam sen bana söylüyorsun. Ben hangisini yapayım?" Bu şekilde konuşmuşlar. Herhalde yiyecek falan istemişler, babam da gücüm yok demiş. Tabii ki bizim köye gelmeleri de korucularla işbirliği yapmalarından kaynaklı. Bizim köy korucu değil ya. Ya korucu ol ya da köyünü bırak git. Bu gelen grup da korucularla işbirliği içerisinde. Bir nevi devletin de istediği insanlardı bu bize gelen grup. Köyden çıkıyorlar o gece, gün veriyorlar: "Şu gün biz tekrar geleceğiz" diyorlar.

Daha sonra aradan bir hafta geçti. Tekrar farklı bir yerden, aşağıdan geliyorlar. Bu korucuların üst köyüne geliyorlar. Orada amcam, abim falan buğday biçmekten geliyorlar, orada amcamı yakalıyorlar. Babam onlara, "Siz benim köyüme gelirseniz ben de karşılık veririm." demiş. Yani "Kesinlikle benim köyüme girmeyeceksiniz." demiş babam. Onlar gelince amcamı yakalamışlar, "Gidin söyleyin biz köye geliyoruz kimse bir şey yapmasın." demişler. Amcamın oğlu geliyor babama "Kardeşini yakalamışlar!" diyor. Tabii babam o sırada silaha sarılıyor. "Neredeler?" diyor.

Öbür amcam da diyor ki "Kardeşim onların elinde." Tabii babam da silahı bırakıyor, geliyorlar, oturuyorlar, konuşuyorlar.

Abim 17 gün işkencede kalıyor

Sabah oluyor karakola bildiriyor babam. Tabii karakolun da haberi var. Sabah askerler doluyor köye, "Nereye gittiler, ne yaptılar?" diye soruyorlar. Babama hakaretvari bir şekilde yaklaşıyorlar. Babam da diyor ki, "Gittiği yön bellidir, isimleri bellidir, kim olduğu bellidir. Ben sana yol gösteriyorum, git ne yaparsan yap, ben seni haberdar etmişim." Tabii o arada gidiyorlar, bir şey bulamıyorlar, artık çok fazla ilgilenmiyorlar. Bir astsubay vardı. Babamı çağırıyor, geliyorlar köye, abimle babamı kelepçeleyip Şirvan'a götürüyorlar. O arada eve gelenlerden bir tanesi yakalanmış, itirafçı olmuş. Babamlar nezarethanede. İtirafçı olanın yanında da bir tane korucu var dışarıda. Kapıyı açıyor itirafçıya diyor ki "Bunlar mı size ekmek, yemek filan verdi?" O da "He bunlardır." diyor. Babam beş gün mü altı gün mü nezarethanede kalıyor. Abim 17 gün işkencede kalıyor. Babamın gözü önünde abime işkence yapıyorlar. Ağızlarına gelen her şeyi söylüyorlar abime. Sonra, 17 gün sonra abimi de bıraktılar. İşte bundan sonra bizim köy sallanmaya başladı, göç etmeler başladı. Köyde sadece babamla amcam kaldı. Ondan sonra köy boşaldı. Bu sefer babam silah almayla uğraştı korucu olmak için ama adam bulamadı. Devlet de silah vermek istedi ama adam bulamadığı için vermedi.

Tabii biz artık Kürtçe müzik dinliyoruz, kendimizi Kurtçi olarak tanıtıyoruz. Bana köyde bu da Kurtçi diyorlar. Ama daha sonra, 95'ti galiba, televizyonlar geldi. Artık bir şeyler görmeye başladık. Televizyonda bir şeyler görünce özenmeye başladık. Mesela hiç unutmuyorum bir tane film vardı Mariana diye. Başka bir köye gitmiştim, o köye en az 30 bayan günlük o filmi izlemeye giderdi, o filmi izlerken de hıçkıra hıçkıra ağlarlardı. O dönem o filmleri izlediğimiz zaman özeniyorduk, bak işte ne temiz yaşıyorlar, ne güzel yaşıyorlar, arabaları var, evleri var, çalışmadan yiyorlar, içiyorlar... İstanbul'a gittiğimiz zaman biz de hiç çalışmayacağız, rahat içeceğiz, yiyeceğiz, arabalarımız olacak. O mantık gelişti bizde artık. İşte öyle bir özenti başladı bende, televizyondaki hayata özenti. Kurtçilikle ikisi bir arada gidiyordu. Tabii ki bilinçli bir Kürtçülük yoktu bizde.

Artık yapamıyorum. Ben de İstanbul'a gelmek istiyorum

Bir gün evde sabah yedi buçuk-sekiz arası kalktım. Babamla annem Veysel Karani türbesine gideceklerdi. Her sene orayı ziyaret eder insanlar. Ben de geleceğim dedim. Babam bırakmadı, ben de ağladım. O zaman 13-14 yaşımdaydım. O ara aklıma İstanbul'a kaçmak geldi, tabii abilerim buradaydı. Köye geldikleri zaman, anlattıkları zaman insan bir hoş oluyor. Ben de öyle olmak istiyorum mantığı vardı bizde. Babamlar araba-

ya bindiler gittiler. Ben de kalktım dedim ki ben kaçacağım, İstanbul'a gideceğim. Annemin bir sandığı vardı, ne ararsan var içinde; meyveden tut, iki senenin fıstıkları var, üç senenin cevizleri var, elma, armut ne istersen var içinde. Ben parayı nereden bulacağım dedim, gittim penseyi, tornavidayı aldım annemin sandığını açtım. Tabii şimdi aklımda değil 50 milyon mu almışım, 20 milyon mu almışım bilmiyorum. Yola çıktım. Bir tane kamyon geldi. Elimi kaldırdım, durdurdum. Dedi "Nereye gidiyorsun?", dedim "Siirt'e gidiyorum." Siirt'ten geldim. Merkezde inmedim. Dedim "Beni terminal tarafına götür." Tabi Siirt'e gelirken bile şaşkınlık içerisindeyim, Siirt'i görürken; hani o yemekleri, o güzel giyinmiş kıyafetleri, gençleri... İlk defa gitmiyordum ama belki iki senede bir ancak gidebiliyorsun, o da tesadüfen. Terminale gittim. Bilet isteyeceğim, bilet de yok. Bugün de burada kalsam babam duyacak, gelip beni alacak. Gittim adama sordum: "Abi yeter ki siz beni gönderin ben koltuk aralarında bile giderim." dedim. Parayı verdim. O sırada ablamı aradım söyledim. Otobüse bindim tedirginlik içerisindeyim, koltuk aralarında geliyorum. Tabii ben diyorum İstanbul'a bir saat sürer, iki saat sürer, hadi diyelim üç saat sürer. Tabii geldik geldik geldik biteceği yok. Ben artık o taburede, plastik tabure vardı, onun üzerine yapıştım kaldım, sonra koridora uzandım, şoförden yastık aldım. İstanbul'a geldim, Sultanbeyli'ye geldim. Aradım, "Gelin beni alın." dedim. Enişte geldi beni aldı. Sonra gecekondunun önüne geldik. Ablam orada sac üzerinde yemek yapıyordu. Ablam bana kızdı, "Sen niye babaları bıraktın geldin?" dedi. "Artık yapamıyorum. Ben de İstanbul'a gelmek istiyorum." dedim.

Samandıra'da ablamlarda kaldım. O zaman orada kalacağız, birileri gidip çalışacak, bize getirecek, biz de yiyeceğiz, keyfimize bakacağız mantığı vardı. Televizyonda gördüğümüz, adam sabahtan akşama kadar evde oturuyor, gidip arabayla geziyor, denize giriyor, eşiyle, sevgilisiyle birlikte. Biz de böyle bir hayat istedik. Ondan sonra ablamlarda kaldım. Onun çocukları vardı; dört erkek bir kız. Ama enişte böyle çok insancıl bir yönü vardır. Kendi evinde birçok insanı misafir etmiştir. Bir abim de beş altı yıl onun evinde kalmıştır. Enişte çok iyi bir yönü vardır, insancıldır, ama ablam çok serttir. Ablam hiç bir şeye asla taviz vermez. Bekar bir tane ablam daha vardı, o da onun yanında kalıyordu. Tabii burada artık bir aylık falan bir zaman geçti, artık seni değiştirmek istiyorlar mesela. İşte köyden getirdiğin elbiseyi, giydiğin ayakkabıyı beğenmiyorlar. Mesela hatırlıyorum ablam bana "Bu ne biçim elbisedir sen giyiyorsun? Gel gidelim sana bir şeyler alalım." demişti. Gittik. Bir tane tişört almıştı. Bir tane terlik aldı bana. Yazdı, tişört bana büyük geliyordu, o zaman tişörtü pantolonun içine sokmuştum. Ablam beni yadırgamıştı: "Bu ne, köylü gibi giyiniyorsun!" demişti. Dedim "Ben zaten köylüyüm." Bana dedi ki "Tişörtü pantolonun üzerine bırakacaksın, böyle daha güzel, bak herkes öyle yapıyor." Ben de o zaman "Herkes öyle yapıyorsa ben de öyle yapı-

yorum." demiştim. Sonra gittik, gezdik, dolaştık; çalışmadım bir ay. Bir tane yeğenim vardı, onunla çok güzel günlerim olmuştu. O koltuk, çekyat işinde çalışmıştı, sonra işten çıkmıştı. Bana dedi ki "Dayı gel iş arayalım." Sultanbeyli'ye bir keresteciye gittik, tabii bir şey bilmiyoruz. Adam dedi ki "Sadece kestiğim odunları götürün atın oraya." Biz de onu yaptık. Bir gün iki gün yaptık. Baktık ki paramızı alacak gibi değiliz, oradan çıktık. Bu sefer tekstile yöneldik.

Keşke Türk olsam diye bir isyan başlatıyorsun bu sefer

O zaman tabii ben Türkçe konuşmaya da Kürtçe konuşmaya da utanıyorum. Ne Türkçe konuşabiliyorsun, ne Kürtçe konuşabiliyorsun, ya resmen bir işkence çekiyorsun. O dönem mahallede kaldığım süre içerisinde, diyelim ki bir aydır iki aydır kalmışsın, onlarla bir arkadaşlık yapacaksın; ama onların içine giremiyorsun, onlar gibi olamıyorsun. Eee ne oluyor bu sefer kendi içinde yanıyorsun yani, bir işkence çekiyorsun kendi içinde. Kürt olmaktan bile utanç duyuyorsun. Keşke Türk olsam diye bir isyan başlatıyorsun bu sefer. Ben çoğu sefer demişim ki keşke ben de Türk olsam. Niye keşke Türk olsam? Çünkü onların sana hissettirdiği bir şey, onların içine giremiyorsun. Onlar dediğim mahalledeki gençler. Yeni gelmişsin onların içine. Mahallede bir kaç tane genç vardı, şu an hepsini hatırlamıyorum; ama Sivaslılar vardı. Alevilerdi ama ben Alevinin o zamanlar ne olduğunu bilmiyordum. Kırşehirliler vardı, Yozgatlılar vardı, Trabzonlular vardı. Çok karışık bir yerdi, Kürtler de vardı; mesela yeğenim. Yeğenimle aynı yaştayız. Eniştemin kardeşleri vardı, bizim tanıdığımız Kürtler de çok vardı. Samandıra'da o mahallede çok Kürt vardı. Oradaki Kürtlerin Kürtçe konuşacak durumları yoktu, konuşmuyorlardı zaten, asimile olmuşlardı. Çok da yanaşmıyorlardı Kürtçeye. Ablam ve eniştem evlerinde Kürtçe konuşuyorlardı. Kürtlük düşüncesi, ulusal düşünce olmasa bile Kürtçe konuşuluyordu.

O zaman gençlerin arasına girdiğin zaman onlar gibi olamıyorsun. Onlar şaka yaptığı zaman herkes kahkahalar atıyordu. Onlar anılarını anlatıyorlardı. İşte ben onu yapmışım, ben bunu yapmışım. Bazı şeylerde ortaklaşıyorlardı ama sen bir anını bile anlatamıyorsun. O an anlatma kapasiten bile olmuyordu. Niye olmuyordu çünkü Kürtlükten Türklüğe doğru çevrilmişsin; ne Türkçe konuşabiliyorsun, ne Kürtçe konuşabiliyorsun. Kürtsün, Türk olmadığını biliyorsun ama Türklerle ilişkileniyorsun. Karşındakine bir şeyler anlatmak için bu sefer Türkleşmek istiyorsun zorunlu olarak. Onlar beni kale bile almıyorlardı. Mesela bir ortama geliyorsun, üç beş arkadaşla geliyorsun, sohbet ediyorsun, seni dinlemiyorlar bile. Oradan fark ediyorsun. Bu arkadaş konuşunca dinledi de ben konuşunca niye dinlemedi düşüncesi doğuyor. O zaman sen gittikçe ezik duruma düşüyorsun. Diyorsun ki peki bu benim ezikliğim nedendir? Kürt olmamdandır.

Bundan başka hakarete de uğruyorsun. Mesela biz mahalle çocuklarıyla top oynardık Cumartesi-Pazar günleri. İşe gitmezdik, top oynardık gençlerle. Tabii orada konuştuğun dilden bile sana karşıdan ne kadar hakaret-vari bir yaklaşım olduğunu fark edebiliyorsun. "Şunun konuşmasına bak ne biçim konuşuyor!" Mesela bir lâf söylüyorsun, hani Türkçen iyi değil ya, bu sefer karşındaki seninle dalga geçiyor: "Hahaha şuna bak ne biçim konuşuyor." O söylediğin cümleyi dört beş sefer tekrarlayarak, dalga geçerek seni aşağılamaya çalışıyorlar.

"Pis Kürtler siz buraya niye geldiniz?"

Bir gün top oynuyoruz. Böyle mahalle gençleri filan var. Benim yeğenim de küçüktü o zaman. Baktım bir tane çocuk onu dövmeye başladı, ben gittim "Sen niye dövüyorsun sen büyüksün o küçüktür." dedim. Dedi ki: "Döverim sana ne." Dedim ki: "Yav ben dayısıyım nasıl bana ne?" Baktım bir tane kız geldi. O kız benden büyük değildi, 13-14 yaşlarında belki vardı. Geldi birden yeğenimi bir itti, "Pis Kürtler siz buraya niye geldiniz? Defolun gidin memleketinize. Siz buraya geldiniz, burayı da mahvettiniz. Sizin ne işiniz var İstanbul'da?" dedi. O öyle söyleyince benim artık sinir hatlarım boşaldı. Ne yapacağımı bilmiyorum. Kızın yanına yaklaştım ve böyle kuvvetim verdiği kadarıyla bir tokat vurdum. Böyle bir tokat çarptım kıza, kız yere düştü. Tabii Kürtsün, Kürtlüğe hakaret ediliyor, sen o an kendini ifade edemiyorsun, yapacağın bir şey yok. O anda yapman gereken tek şey vardır: şiddet. Orada sinedebilirdim. Dört-beş kişi olurlardı, beni döverlerdi, ben sesimi çıkarmayıp giderdim; ama o an o tepkiyi vermek zorunda kalıyordum. Çünkü bir hakaret var: "Pis Kürtler." Mesela o an bunu gören gençler de vardı. Tabii kız hakaret ede ede gitti. Babasına gitti. Babasıyla enişte mein iyi ilişkileri vardı. Babası iki gün sonra geldi, enişteme söyledi. Dedi işte böyle böyle olmuş, kızımı dövmüş filan. Enişte m geldi bana sordu "Sen niye bu kızı dövdün?" diye. Dedim ki: "Oğlunla tartıştılar, ben de ayırmaya gittim, hakaret etti." Sonra kızın dediklerini söyledim, "Sinirlendim, dövdüm." dedim. Ablam dedi ki "Bu tür şeyleri karıştırma. Türk Kürt nedir? Biz bu şeylerle uğraşmıyoruz." dedi. Adamın önünde söyledi. Ben o an şey düşündüm: Acaba ben yanlış bir şey mi yaptım? Kızın babasının çıkıp ya kızım sen bunu yanlış yaptın, bunlar da bu memleketin bir ferdiler. Bunlar da memleketin ortak insanları. "Sen kalkıp da nasıl böyle bir şey söyleyebilirsin?" demesi yerine, ablam bana yöneldi. "Sen niye böyle bir şey yaptın? Sen bizim huzurumuzu mu kaçırmak istiyorsun?" gibisinden. Bunlarla komşular ya, iyi ilişkileri var ya, bunları olumsuz anlamda düşünmüyorlar. İşte nedir; biz de Kürdüz ama bizim kimliğimizle, dilimizle, kültürümüzle bizim şeyimiz yok. Yani biz kendimize Kürdüz. Bizim dışarıda bir Kürtlüğümüz yok. Burası Türkiye Cumhuriyeti'dir, tek bayraktır, herkes bu bayrağın altında yaşar, herkes Türktür. Bize kimse ses etmesin mantığı var.

Başka bir gün hangi seçimdi hatırlamıyorum, HADEP miydi DEHAP mıydı... Bir gün bahçede oyun oynuyoruz. Oradaki çocuklar işte on yaşında, beş yaşında, altı yaşında hatta on beş yaşında gençler vardı. Kürt partisinin arabası geçti. Biz 20 kişiysek baktım 15 tanesi arabayı taşlamaya başladılar; böyle ellerini MHP işareti yaparak taşlamaya başladılar. Tabii bu sefer ben de bunları kovaladım, bunları dövmeye başladım "Siz niye bu arabayı taşlıyorsunuz?" diye. Dediler: "Bunlar Kürt arabasıdır, bunlar teröristlerin arabasıdır." Dedim "Ben de Kürdüm. Bu benim partimdir. Siz niye hakaret ediyorsunuz? MHP geçtiği zaman, CHP geçtiği zaman ben de onlara hakaret edeyim mi?" O çocukları o an oradan uzaklaştırmaya çalıştım. Ben onlardan biraz büyüktüm yaş itibariyle. Çocuklar gittiler, ben de eve gittim. Tabii gene gelmişlerdi, şikâyet etmişlerdi ablama. Ben artık ablamdan da korkuyorum. Ablam bana dedi ki "Bu tür şeylerle uğraşma. Bu tür şeylerle bizim alâkamız yok, biz bu tür şeylerle uğraşmıyoruz." Tabi o dönem ulusal fikrin bende oluşmasının sebebi; bizim bir enişte vardı, dayımın eniştesi. O da partide yer alıyordu; yöneticisiydi. Onların Med TV'si vardı. Yeni geldiğimde "İşte falan kişinin Med TV'si vardır, ne güzeldir. Gerillaları gösteriyor, halaylar türküler falan..." deniyordu. Eniştem de bize gelip gidiyordu. Bazı şeyleri söylüyordu. Ben de hani bir şeylerin daha farkına vardım, işte Kürtlüktür, Kürt kimliğidir, gerillaların amacı budur...

Ben tekstil ortamına F tipi cezaevleri diyorum

Daha sonra tekstilde çalışmaya başladım Dudullu'da. Büyük bir tekstil fabrikasıydı. Çok da tuhaf geliyor bize. Niye tuhaf geliyor? Çünkü ne yapacağını, ne olduğunu bilmiyorsun, korkuyorsun. İstanbul'da her pislik var mantığı var. O bizde çok etki bırakıyor. Oradaki bizden büyük adamlarla çok fazla muhatap olmak istemiyoruz. Bize ne derlerse korku içerisinde yapıyoruz. Birisi bize hadi gel bir yere gidelim dese gidemiyorduk, korkuyorduk. Böylece yeğenimle birlikte tekstilde çalışmaya başladık ortacı olarak. Kısacası hani nasıl bir yabani hayvanı yakalarsın, getirirsin evin içine, onu evcilleştirmeye çalışırsın; aynen öyle bir şey. Gel de bu yabani hayvanı evcilleştir. Mesela gitmişsin zil çalıyor, sen oraya oturmuşsun, zilin neden çaldığını bilmiyorsun. Ortalıkta dolaşıyorsun durmuşsun. Birileri geliyor, "Hey ne yapıyorsun orada? Gel şunları topla!" Gidiyorsun makinenin önünden topluyorsun. Bir eksiklik yaptığın zaman hakaretler ediliyor. "Geri zekâlı mısın?", "Aptal mısın?", "Salak mısın?" Gidiyorsun diyelim ki bir şeyler topluyorsun. Diyelim ki pantolon dikiyorlar, pantolonun bir tarafını topluyorsun, hepsi numaralandırılmış, hepsi sırasına göre toplamak zorundasın. Karıştırmamak zorundasın. Bir tanesinin sırası kaydığı zaman bütün numaralar karışıyor ve hepsi yanlış dikilecek. Topluyorsun. Bir tanesinin numarasını değişik koyduğun zaman ustabaşı geliyor, hakaret ediyor, hatta bir de dövüyor. Ondan sonra makinecilerin

önüne gidiyorsun, iş topluyorsun. Onun istediği gibi toplamak zorundasın. Sana ne diyorsa yapacaksın; kal diyorsa kalacaksın, öl diyorsa öleceksin. Ne diyorsa yapmak zorundasın. Cevap verdiğin zaman dayak yemek zorundasın. Dayak yiyeceksin, askeri sistem gibi. Ben tekstil ortamına F tipi cezaevleri diyorum. Diyelim ki bir cep ütülemişsin, o cebin ütüsünü beğenmediği zaman senin üzerine atıyorlardı: "Git lan bunu bir kez daha ütüle!" diye. Ortacılara genelde böyle davranıyorlardı.

Konuşman düzgün değil, davranışların düzgün değil. Ne yapacağını bilmediğin için, insanlarla diyalog kuramadığın için, bir şeyleri paylaşamadığın için ne oluyordu? "A tipe bak sen nerelisin? Siirtlisin. Ha bellidir kırosun. Sen hangi dağda büyüdün? Hangi dağdan geldin?" gibi söylemler çok vardı. Daha çok terörist derlerdi. Mesela sorarlardı Siirtliyim derdim: "Ha sen de teröristtin he?", "Yo terörist değilim. Terörist nedir?" diyordum. "Sen Kürt müsün?", "He Kürdüm." "Belli zaten tipine baksana, giyinişine baksana, konuşmana baksana." Bu psikolojik olarak zaten insana yeter. Bu söylemler insanın ne kadar büyük bir travma; beyninde, ruhunda kafasında bir deprem yaşadığını anlatmaya yetiyor. Orada Kürtler bile vardı. Kürtler bile bunu yapıyorlardı. Burada yaşayan, mesela İstanbul'da doğan Kürtler veyahut 10 sene 20 sene burada yaşayan Kürtler vardı. Onlar dahi Kürtlük üzerinden seni azarlıyorlardı. Yani sen onların şivesinde konuşmadığın için, şiven düzgün olmadığı için, Türkçen düzgün olmadığı için. Bundan bile hakaret işitiyordun.

İşte daha sonra şey olurdu; hatırlıyorum mesela ben ve yeğenimden başka ortacılar da vardı. Bir tanesi ustabaşının kayınçosuydu. Tabii o bizden daha önce çalıştığı için her şeyi biliyordu. Ben ve yeğenim akşam saat yedide paydos ederdik; yeni olduğumuz için yedi buçuğa-sekize kadar o kocaman atölyeyi ikimize süpürtürlerdi. Ben bir seferinde sordum "Siz niye ikimize süpürtüyorsunuz?" diye. Mesela orada kızlar vardı. Onlar da ortacıydı. Onların yaptıklarını biz de yapıyorduk ama biz yeni gittiğimiz için, hani biraz da hakkımızı savunamadığımız için, hak hukuku çok da fazla bilmediğimiz için atölyeyi bize süpürtürlerdi. Bir gün ustabaşının kayınçosu geldi, bana "Haydi çabuk burayı süpür!" dedi. Ben dedim ki "Süpürmeyeceğim!" "Nasıl süpürmeyeceksin? Süpürmek zorundasın." dedi. "Sen niye süpürmüyorsun?" dedim. "Ben süpürmem enişte bırakmıyor. Sen daha yeni köyden gelmişsin sen süpüreceksin!" dedi bana. Tabii bu arada köylü deyince artık bende bir rahatsızlık başlamış. Ben köylü değilim, bakın ben de İstanbul'da yaşıyorum gibi bir tepki oluşmuş bende. Köylü deyince ben çocukla kavga ettim. Onun eniştesi de o arada kapıdan girdi, arkam dönüktü, sırtıma uçan tekme attı. Yere düştüm ve orada biraz boğuşmaya başladık. Tabii korkuyoruz. Bunlar şimdi başımıza çullanırlar, bizi öldürürler burada diye. Bunlar Türkler, biz Kürdüz ya, bizi sevmiyorlar zaten. Neyse, eniştesi bana tekme atınca kalktım. Şok geçirdim.

Kalktım ve korkumdan bir şey yapamadım. Bana "Burayı süpürmeyene kadar hiç bir yere gitmeyeceksin!" dedi. Tabii ben de mecbur kaldım süpürdüm. Aşağı inene kadar böyle arkama bakıyorum, beni tekrar döver mi diye. Herkes yabancı. Korkuyorsun. Neyse aşağı indik. Korkumuzdan işe gidemedik. Orada bir ay falan çalıştık. Baktık ki olmuyor hep hakaret, hep azarlamalar; çıktık oradan yeğenimle birlikte.

Ondan sonra Dudullu, Ümraniye tarafında dolaşıyoruz, geziyoruz, gidiyoruz. Bazen de paramız yok, yemek de yiyemiyoruz. Akşam eve gidip yemeğimizi yiyoruz. Ondan sonra farklı bir şey başladı. O zaman artık bir şeylerin de bilincindesin. Artık her ne kadar topluma katılamasan da, ortama ayak uyduramasan da bir şekilde değişime uğramışsın. Yani artık tek başına iş arayabiliyorsun; ama gene tedirginsin. Zaten Kürt kelimesini bile diyemiyorsun dışarıda. Korkuyorsun, biliyorsun. O dönem de PKK'nin eylemlilik süreciydi. Devletin PKK'nin üzerine gitme süreciydi. Kürtlüğün ne kadar tehlikeli olduğunun artık farkında olduğun için çekiniyorsun. Kürt olduğunu zaten söylemiyorsun. Mesela bazı yerlerde soruyorlardı: "Sen Kürt müsün? Ya da Arap mısın? Türk müsün? Biz de "Kürdüz." diyorduk. Bize "Nasıl Kürtsün?" diye soruyorlardı. Diyorduk: "Normal, kendi hâlimizde Kürdüz.", "Siz de PKK'lilerden misiniz? Teröristlerden misiniz?" "Yok, bizim onlarla işimiz olmaz." derdik. Bunu işyerinde işçiler, patronlar, herkes soruyordu. Çoğu işyerine gittiğimde "Nerelisin?" diye soruyorlardı. Mesela ilan asmışlardı, içeri giriyorsun, "Kolay gelsin, işçi lâzım mı?" diyorsun. "He işçi lazım." diyorlardı. "Nerelisin?" "Siirtliyim." "Kürtsün?" "He Kürdüm." "Valla işçi lazım değil. Biz dün işçi tuttuk." derlerdi. Çok yerde ben şahit olmuşum. Bir olsun, iki olsun, üç olsun değil yani çok yerde ben şahit olmuşum.

Gündelik hayat, yalanlar, dolanlar, dedikodu, kıyafet, saç...

Bir gün burada, diğer gün orada sürekli iş değiştirdim. Rahat olamıyorsun huzur bulamıyorsun. Arkadaşlık sorunu yaşıyorsun. Zaman zaman Kürt olduğumdan dolayı utanıyordum. İstanbul'a geldikten sonra tekstil ortamına girdikten sonra Kürt olmaktan utanmaya başladım. Onlar gibi konuşamıyorum, onlar gibi giyinemiyorum, onlar söylemek istediklerime onay vermiyorlar, söylediğim her şeye ters düşüyorlar. Bundan dolayı keşke ben de Türk olsam demeye başladım ama içimden Kürt olduğumu biliyorum; yani bunun dışına çıkamayacağımı da biliyorum ama tekstil ortamına girdikten sonra hep kendimi Türkleştirmeye çalıştım. Mesela iyi konuşmayı öğrenerek, öğrenmeye çalışarak... Mesela insanlar en çok neleri sever? En çok hangi tür komiklikleri yaparlar? Ama dikkat ettiğim bir şey vardı; bu beni çok üzüyordu. Doğru söylediğim zaman kimse gülmüyordu ama uydurmalar yaptığım zaman herkes gülüyordu. Böyle ciddi bir şey üzerine konuştuğum zaman kimse dinlemiyordu ama özellikle bu

argo kelimeler, kadın üzerindeki söylemler daha çok insanları tatmin ediyordu. Kaç tane sevgilin var? Kaç tane manitan var? Şimdiye kadar kaç kişiyle çıkmışsın? Kaç tane kişiyle gezmişsin? Daha çok bu vardı.

Politika konuşamıyordun. Siyasi partilerden bahsedince, Kürtlüğe değindiğin zaman, "Ya bunların hepsi kandırılmış, bunların hepsi şey durumlar, bunları bizim yanımızda konuşma, biz bunlarla uğraşamayız, bunlar kandırılmış insanlar." derlerdi. Gündelik hayat, yalanlar, dolanlar, dedikodu, kıyafet, saç... Sen de bu sefer onlar gibi olmaya çalışıyorsun. Diyorsun ben bir pantolon alayım, bir gömlek alayım. Gideyim saçımı yapayım. Özün olduğunu biliyorsun ama mecbur karşındaki gibi olmaya çalışıyorsun. Çünkü sen kendin olduğun zaman o ortama giremiyorsun; ama ne bileyim farklı şeyler sevdiğin zaman, diyelim ki o zamanlar ne vardı; filmler vardı, sinemalar vardı. Onlar olduğu zaman ortamlara girebiliyordun ama kendin olduğun zaman dışlanıyordun. Yani kısacası Kürt olduğun zaman dışlanıyordun, Türk olduğun zaman az da olsa kabul ediliyordun. Bundan dolayı da bu sefer Kürtlükten utanıyordun. Yav biz niye Kürt olduk, biz keşke Kürt olmasaydık. Biz de Türk olsaydık. Biz de Türkler gibi konuşsaydık. İşte bayan arkadaşları var, kız arkadaşları var, işte sevgilileri var, arabaları var, evleri var, temiz yaşıyorlar. Biz de böyle olsaydık keşke. Ama çelişkide kalıyorsun. Düşünüyorsun ki ben Kürdüm diyorsun, ben nasıl Türk olacağım. Ama onların arasında girebilmek için belli bir süre onlar gibi oluyorsun, yani onun yanında onun gibi olacağım. Bir yandan da bir şeyler ima etmeye çalışacağım. Ben Kürdüm ve bir Türk gibi de yaşamak zorundayım. Niye yaşamak zorundayım? Çünkü onların içindeyim. Evet ben tam Türk olacağım, kendi kimliğimi, kendi dilimi, kendi kültürümü yok sayacağım, inkâr edeceğim diye düşünmedim hiç bir zaman. Ben onun gibi olacağım, kendimi onun içine katacağım, onun konuşmalarına, onun sohbetlerine, onun eğlencesine ben kendimi katacağım, kendimi kabul ettirmeye çalışacağım, bir yandan da Kürtlüğümü sürdüreceğim. Benim böyle bir şeyim oldu.

Yeğenim İstanbul'da doğduğu için o daha bir farklıydı; çünkü Kürtçe bilmiyordu. Kürtlüğünü dahi bazen kabul etmiyordu. Çünkü burada doğmuş büyümüş. Yani köyde doğmuş, bir yaşındayken de buraya gelmişler. Ondan dolayı benim yeğenim çok zorluk çekmiyordu. Onun konuşmasında, davranışında hiç sorun yoktu. Benim çekmemin nedeni işte köyden gelmiştir, Türkçeyi doğru düzgün bilmiyordur, kırodur, kavgacıdır, şudur budur... O tür şeyler vardı; ama yeğenim, konuşmasıyla davranışlarıyla çok çabuk ortama kaynaştı. Arkadaş buldu, sohbetler ediyordu. Ben yapamıyordum. Olmuyordu. O şiddet görmedi, ben gördüm. O da Siirtliydi. Ona diyorlardı ki mesela "Sen Siirtli değilsin. Sen Kürt değilsin." Yani öyle bir şey vardı. Ondan dolayı benim yeğenim rahattı. Ben Siirtliyim diyordu, Kürdüm diyordu ama onun çok fazla üzerine gitmiyorlardı. Ko-

nuştuğu zaman ben diyordum "Ben bunun dayısıyım." inanmıyorlardı. "Sen bunun dayısı nasıl olursun?" diyorlardı. Onun için o çok zorluk çekmedi yani. Veyahut ben çok hakaret gördüğünü görmedim.

Bir ara tekstile ara verdim. Zorluk çektiğim için, hakarete uğradığım için. Sonra mermer işine girdim. Mermer işinde daha çok para vardı ve ağır bir işti. '97 yılı filandı. Sarıgazi'de bir yerde bir iş başı yaptım. Dükkânına gittim. Tekstilde aldığımın üç katını alıyordum. Aldığım paranın bir kısmını ablama veriyordum. Ablam saklıyordu. Dört ay falan çalıştım orada. Adam çok iyiydi, Kürtlükle ilgili bir düşüncesi yoktu. Tabii biz de kendimizi ortaya koymuyorduk. Ama bir babası vardı, yaptığım her şeye kızıyordu. Babasıyla ters düştüm. Babası her şeye söylenen bir tipti. Patrona söyledim, "Tamam" dedi, babamla konuşacağım, dedi. Sonra ben babasıyla bir gün kavga ettim. Yumruk yumruğa. Çünkü çözüm getiremiyorum, gücüm yetmiyor. Bu sefer gene şiddete başvurdum. Akşam "Sen burada çalışmayacaksın defol git!" dedi. Ertesi gün patron geldi. Anlatmıştı patrona. Patron "Boşver çalışmaya devam et, o ne dediğini bilmiyor." dedi. Orada altı-yedi ay çalıştım. Daha sonra babasından dolayı ayrıldım. Dayanamadım ama patronum bana yalnız hissettirmedi. Beni savundu. O patron Sinopluydu. Kızdığı zaman bile olumlu yaklaşırdı bana. İşten ayrıldığımda çok üzülmüştü.

Benim amcam nasıl böyle yaptı? Başkası bana ne yapsın?

Sonra Yeşilpınar'a geldim abimin yanına. Bir akrabamızın ütü paket yeri vardı. Orada çalışmaya başladım. Çalışma şartlarından dolayı çok zorlandım; ne gecesi vardı, ne gündüzü vardı. Çalış çalışabildiğin kadar. Bir ay kadar çalıştım sonra oradan çıktım. Hepsi bizim akrabalardı. Oradan çıktım. Bir gün amcamın oğlu geldi, "Benim yanımda mermerde çalış. Yevmiye 500 bin lira vereceğim." dedi. Tabii o zaman atölyeleri yoktu; seyyardı. Anlaştık. Yeri de Sultançiftliği tarafındaydı. Dört Levent taraflarında bir inşaat vardı, gittik; üç kat... Taşı, kumu hepsini sırtında çekeceksin ve tek başınasın. O usta, o orada duracak; Sen taşı getireceksin, o döşeyecek; sen kumu getireceksin, o serecek. Taşıma yok onda. Üçüncü katta. Tenekede taş götüreceksin. Çok ağır yani götüremiyorsun nasıl yetiştireceksin? Yani bir ustanın yanında en az iki kişi ya da üç kişi olması lâzım ki onu yetiştirsin. Neyse ben de çalıştım artık akşam oluyor, artık ben bitiyorum. Her tarafım ağrıyor. Kaslarımın hepsi şişmiş, yürümekte güçlük çekiyorum. Bir de amcamın oğlu çok acımasızdı, hayatta yardım etmezdi. Böyle taşın altında da kalsan, çimentonun altında da kalsan, düşsen gene o seni kaldırmazdı. Öyle bir zihniyeti vardı. Neyse orayı bitirdik. Sultançiftliği'nde bir yer vardı sabah gittik işbaşı yapacağız; baktım kum, çimento falan. Ben dedim ki "Amca bir el arabası bulalım. Hem kum gelecek, hem çimento gelecek, hem de taş gelecek, ben sana yetişti-

remem ben çok yoruluyorum, zorlanıyorum." Yav dedi ki "Ben sana arabayı nerede bulacağım?" Dedim ki "İnşaat sahibine söyle sana getirsin." Hiçbir şey söylemeden dedi ki "Sen yolu biliyor musun?" "Biliyorum." dedim. Baktım cebinden para çıkardı, "Al şu parayı defol git!" dedi. İşten attı. Ben dondum kaldım, dedim benim amcam nasıl böyle yaptı? Başkası bana ne yapsın? Sonra yolu karıştırdım, kayboldum. Sonra taksiye atladım. Akşam abim geldi dedi "Sen neredesin?" Dedim vallahi böyle böyle, "Amca beni işten çıkartmış." "Neyse, gel benim yanımda çalış." dedi. Ben abimin yanında çalışmak istemiyorum. O da mermerci. Yanında çalışmak istemiyorum, çünkü biliyorum ki çalışsam paramı vermez. Neyse, beni ikna etti. Bir hafta, iki hafta, üç hafta... Tabii çalışıyoruz, para vermiyor, istediği gibi davranıyor, istediği gibi çıkıyor, işi bana bırakıyor. Pazar günü dedi ki "Kalk işe gidelim." Ben dedim ki "Ben pazar günü çalışmıyorum. Yorgunum." Çalışmışım yorgunum ben pazar günü çalışmıyorum. Etti etmedi dedi ki "İllaki gideceğiz çalışacağız." Ben dedim ki "Çalışmıyorum." Bende de bir inat var. Onda da bambaşka bir inat var. Sonra geldi bir tokat vurdu bana. O tokadı vurunca ben dedim sen bunu da yaptın. Kalktım. O evden çıktı, ben de eşyamı topladım tekrar ablama gittim Samandıra'ya.

Biraz Samandıra'da kaldım. Sonra abim geldi barıştırdı falan, beni tekrar buraya getirdiler. Geldim işte. Bu sefer o akrabamın yanında tekstile girmiştim ya, orada biraz ütücülüğü öğrenmiştim. Oradan çıkınca da bu sefer tekrar tekstile başladım. Bu arada artık Türkçen düzelmiş, konuşabiliyorsun, diyalog kurabiliyorsun, artık pek fazla ortama katılma sorunun kalmamış. Bu sefer artık ortamlara girebiliyorsun ama hâlâ daha eziklikler var. Mesela gidiyorsun, çalışıyorsun; ama ücretini tam olarak alamıyorsun. Farklı işyerlerine girip çıkıyorsun, böyle böyle devam ediyor.

Tabi, tekstil ortamında artık Kürt hareketine çok da sempati duymuyoruz. Niye duymuyoruz? Çünkü artık içimiz öyle bir olmuş ki, bu tekstil, arabesk müzik dinletmeleri... Sürekli aşk şarkıları dinletmeleri artık insanları robotlaştırmış. Robotlaşmışsın. Bir aşk peşine düşüyorsun, bu sefer farklı farklı kulvarlara giriyorsun. Bir dağılma süreci başlıyor bu tekstil ortamında. Müslüm Gürses'i dinlemeye başladık. Müslüm Gürses'le bu arabesk müzik. Bu sefer farklı bir şeye girdim. Kendime faça atmaya başladım jiletlerle. Artık ortam odur. O insanlar gibi olmaya çalışıyorsun, bu sefer bunları yapmaya başlıyorsun. Herkes yapıyordu. Bir acı çekme... Bu aşk meselesi var ya; bu daha çok iki kişinin birbirini sevmesi, yani biri birini seviyor karşılıklı veya değil. Şimdi bunlar arabesk müzik dinliyorlar tekstilde. Karşındaki insana duygularını veremediğin için, anlatamadığın için o şarkı seni anlatıyor. Olmak istediğin şeyi şarkı sana anlatıyor ve o şarkıda bir acı duyuyorsun. Bir isyankâr duruma düşüyorsun, çaresizlik duruma düşüyorsun, çaresini bulamıyorsun. Karşındaki bir in-

sana da kendini ifade edemiyorsun ve acı çekiyorsun. Diyorsun ki daha bir acı çekeyim. Onları vurduktan sonra acı çekiyorsun, sonra acın biraz normalleşiyor, sonra diyorsun ben acı çekmişim. O an biraz rahatlamaya başlıyorsun, geçiyor... Yüreğindeki acıdan bu sefer kollarına vuruyor, bu sefer buna yöneliyorsun, orayı biraz olsun unutuyorsun. Çok sakat bir şey. Bu insan intiharları, gençlerin intihar etmelerinin tek nedeni budur. Bu aşk değil, kendini ifade edememe, bir şey elde edememe. Bunu yapmak acizliğinden kaynaklanan bir şeydir. Çok aciz olduğu için, bir şey elinden gelmediği için... Arabesk müziği dinleye dinleye kendini bir şekilde bitirdiği için. Çok aciz kalıyor. Ben bunu yaşadım; üç senemi böyle geçirdim. 15-16-17 yaşlarında, tam ergenlik çağlarında, ama ben bundan çabuk kurtuldum. Bundan kurtulmamın sebebi de ideolojikti.

Benim için partiye gitmek bir üniversite oldu

Bir gün bizim bir akraba vardı, partide çalışıyordu. O zaman HADEP'ti. Tabii biz onlara gitmeye korkuyoruz; çünkü her tarafta konuşamıyoruz. Doğan Güreş'le Tansu Çiller döneminin etkisi vardı. Türk devleti o dönem partinin üzerine çok gidiyordu. Ondan dolayı kendimizi ifade edemiyorduk, Kürt olduğumuzu ifade edemiyorduk. Ondan sonra 1997'de Yeşilpınar'da kahve vardı. Arada bir kahveye giderdim. Benim bir tane arkadaşım vardı, o da Siirt'liydi. O dönem Gazi olayları vardı. Bir gün kahvede oturuyorum, oyun oynarken bir kâğıdın üzerine yıldız yaptı. Dedim "Bu ne?". Dedi "Bu PKK'nin bayrağıdır." Dedim "PKK'nin bayrağı böyle mi?" Derken bir gün bizim bir köylü dedi ki "C. sen niye partiye gidip gelmiyorsun?" Sonuçta Kürtsün, biz Kürt olduğumuzu da söylüyorduk, savunduğumuzu da söylüyorduk; ama bir şey bilmiyorduk. Dedi ki "Benim kardeşim de gidiyor sen de arada bir takıl ona git gel, insanlarla tanış, sohbet et." Bu dediğim şey 96-97'de oluyor.

Bir gün Eyüp ilçesine gittim, oturdum. Her tarafta işte Kürtlerin bayrağı, her tarafta işte Kürt şehitleri falan insan bir hoş oluyor, evine gittiğini düşünüyor. Hep Kürtçe konuşuyorsun. Diyorsun ki "Aa demek ki bu da biziz". Gençler vardı, arkadaşlar vardı, sohbetler konuşmalar. Tabii konuşmalar bana çok tuhaf geliyor, bir şey anlamıyorum. Gene orada Fransız kalıyorum. Burada sıkılma gene başlıyor. Neyse hatırlıyorum bir tane H. abi vardı, Vartoluydu, Aleviydi. Konuştuk sohbet ettik filan. O sıralarda ben Alevilerin ismini duyuyorum. Tabii önceden bir şeyler duymuşum; ama ne olduğunun tam farkında değilim. Dedi: "Sen Kürtçe şarkı biliyor musun?" Dedim "Biliyorum." Dedi "Mihemedo'yu söyler misin?" Dedim "Söylerim." Onun bir telefonu vardı, telefonu açtı. Ben orada Mihemedo'yu söyledim, uzun havayı, o da telefona kaydetti. Dedi ki "Vallahi billahi ben o kadar insanlardan duymuşum ama bu kadarını beklemiyordum." Adam telefona kaydetti, sürekli dinliyor. Her gittiğim-

de dinliyor. Ondan sonra gençlik toplantısı oldu. Tabii beni toplantıya almadılar. Ben yeniyim ya, ne olduğumuz belli değil. Tabii orada da bir üzüldüm, sıkıldım. Dedim "Toplantı yapıyorsunuz, herkesi çağırıyorsunuz, beni çağırmıyorsunuz. Böyle bir şey mi olur?" Neyse, kızdım, çıktım, geldim, gittim, tabii akşam çalıştım. Oraya gittim, bildiriler gelmiş. Bu seçim dönemindeydi. Zaten seçimler olduktan, koalisyon kurulduktan sonra Başkan yakalandı, Abdullah Öcalan yakalandı. Tabii bildiriler gelmiş. Bildiriler o zaman yasak; bir tarafı Kürtçe, bir tarafı Türkçe. Bildirileri dağıttım...

Partinin o zamanki ismi HADEP'ti. Gidiyoruz geliyoruz. Gidiyoruz geliyoruz ama bilinçsiz gidip geliyoruz. Teorik olarak kendimi geliştirmeye başladım, okumaya başladım. İstanbul'a geldiğim zaman okumayı da bilmiyordum. "Gazeteleri al kendini geliştir." dediler. Partiye gittiğim zaman Özgür Gündem'i okumaya başladım, Özgür Halk'ı okumaya başladım. Parti kitaplarını okumaya başladım. Partiye gittiğim zaman çok iyi dinledim, çok iyi kavramaya başladım. Konuştukları zaman bir tane kelime anlamıyordum. İşte "süreç" diyor, "pratik" diyor, "ideolojik" diyor... "Allah Allah bunlar ne?" diyordum. Kendi kendime diyordum ki doğru düzgün konuşun, biz de anlayalım ama sormaya da utanıyordum. Dinlemeye başladım. Mesela bazı şeyleri karşılaştırıyordum. Bazı arkadaşlar "teorik" dedikleri zaman teoriğin anlamını da söylüyordu. Kelimelerin anlamını söylüyordu konuşurken; o zaman yazıyordum, tutuyordum, bırakmıyordum. İnternet kafeye gittiğim zaman bakıyordum; teorik ne anlama geliyor, ideolojik nedir? Bir üniversite... Benim için partiye gitmek bir üniversite oldu.

O süreçte 2000 yıllarına doğru geldik. 2000'den sonra askere gittim. Tabii askere gittikten sonra aynen bazı şeyleri yaşadık. İşte sağ sol yap, işte istiklal marşını ezberle, Atatürk'ün ilkelerini ezberle... Bu sefer daha bir zor geldi. Tabii askere gittiğimde tam örgütlü olmamamla birlikte, Kürt kimliğimi savunmakla birlikte orası bir asimilasyon ortamı olduğu için karmakarışık bir durum oluyor. Bu sefer işte Atatürk'ün ilkeleri, baştaki komutanın, cumhurbaşkanının isimleri falan derken orada da sorun yaşadık. Askerde çok başarılı oldum. Atışta, silahta, bombada çok başarılı olunca bu sefer terörist damgası yedik. "Sen terörist misin? Bugüne kadar kaç tane asker öldürdün? Sen dağdan mı geldin? Sen nereden geldin, sen nesin?" Bunu komutanlar söylüyor. Biz silahın söküp takılması eğitimine gitmiştik. Tabii ben kendim söktüm, taktım, koydum oraya. Elazığlı bir çavuş bana dedi ki "Sen terörist misin? Sen bugüne kadar kaç tane asker öldürdün?" Ben dedim ki "Vallahi sayısı yok komutanım. Sayısı yok öldürmüşüm." dedim. Öyle deyince de baktım tuhaflaştı, tabi o zaman şaka yaptığımı anladı. O da Kürttü. "Hadi oradan." dedi. Ondan sonra acemi birliğine gittiğimiz zaman atışta çok iyiydim, bombada çok iyiy-

dim, bu sefer bana eşkıya dediler. "Sen bunları nerden öğrenmişsin, nerden biliyorsun? Tabi ben silah isimlerinin hepsini biliyorum falan, bana dedi ki "Sen teröristsin."

Askerliği bitirdikten sonrada buraya geldik, ablamla ev tuttuk, beraber kaldık. O da bekardı ben de bekardım, abimle anlaşamıyorlardı. Oradan geldik burada bir dernek vardı. Bana dedi ki "Sen git folklora gir, halay çek, ders var." Ben de gittim, derse gittikten sonra birinci hafta, ikinci hafta derken, tabii tekstilde de çalışıyoruz falan, folklora gittik işte folklordan başladık. Bu dernek toplantıları, halk toplantıları oldu falan katıldık. Öyle bir zaman geldi ki beni dernek kültür sorumlusu yaptılar. Kendimi öyle bir yerde gördüm. Tabii o süre içerisinde insanlar görüyor senin geliştiğini, pratikte bir şeyler yaptığını, insanları örgütlemede bir şeyler yaptığını, bir şeyler verdiğini. Dernek yönetimi görüyor bunu. Bu sefer folklor sorumlusu oldum. Bir sene folklorda çalışmalar yürüttüm. Daha sonra hoca oldum.

Askerden döndükten sonra son ütücü olarak çalışmaya başladım. Bir keresinde işyerinde ilginç bir şey oldu. Cuma günüydü paydos oldu. O zaman da namaz kılıyordum, cumaya gidecektim. Baktım bayanlar filan oturuyor dört beş tane. Birisi çıktı bana lâf atmaya çalıştı. "Vay be Apocular da mı namaz kılıyor? Ya biz Apocuların namaz kıldığını bilmiyorduk. Bunların dinsiz olduğunu biliyorduk." dedi. O Türk'tü. Ben de dedim ki "Sen nasıl bilirsin?" Dedi "Ben Apocuları dinsiz, imansız, dine karşı biliyorum." Dedim "Aslında sen çok yanlış biliyorsun. Siz şimdi kendinizi Müslüman zannediyorsunuz ama sizin Müslümanlıkla alakanız yok. Türk Müslümanlığı yok." dedim. "Bir tek Müslümanlık var ama siz Müslümanlığı Türkçülükle karıştırıyorsunuz."

Etnik İlişkiler Bağlamında Lazlığın İnşası[1]

Yard. Doç. Dr. Ayşe Serdar*

Kürt bir arkadaşım hamsi görünce, "ben de hamsi yapayım" demiş, olduğu gibi tavalamış. Sonra biz de şey yaptık işte, "Allah'ın Kürdü, hamsiyi görürse öyle tavalar". Hani içinin temizlendiğini bilememiş, olduğu gibi tavalamış. Daha sonra biz kendisine de söyledik. "Biz senin için böyle söyledik" dedik. Arkadaşım da "biz de yerken 'valla bu Lazlar ne yiyorlar, bunu mu yiyorlar' dedik" dedi (Funda).

Özet

Bu makalede, Laz kimliğinin diğer etnik kimliklerle etkileşimle nasıl inşa edildiği incelenmektedir. Makale, Lazlığın Türklük, Hemşinlilik ve Kürtlük ile olan etkileşimini devlet ve piyasa gibi makro-faktörleri de göz önünde bulundurarak ele alır. Lazlığın Türklükle ilişkisinin hem etnik hem de siyasal bir boyutu vardır. Etnik olarak kendini Türklükten ayrıştırma eğiliminde olan Lazlık, ulusal boyutta yaygın olarak Türklüğe eklemlenir. Lazlığın inşa edilmiş ulusal kaynaklarının olmaması, ulusal kimlikten kaynaklı prestij, statü ve diğer potansiyel kazanımları ancak Türk ulusal kimliğiyle mümkün kılmıştır. Özellikle geçmişte Lazcaya dönük eğitim sisteminde belirginleşen baskı ve sembolik şiddet, gündelik hayatta karşılaşılan streotipleştirmeler dil farkıyla sembolleşen bir etnik-ulusal kimlik hiyerar-

* İstanbul Teknik Üniveristesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü

1 Bu araştıma, esas olarak 2012 ve 2015 arasında gerçekleştirdiğim yarı yapılandırılmış 45 derinlemesine görüşmenin verilerine dayanmaktadır. Bunun dışında Laz kültür çevresinin çeşitli etkinliklerinde bulunmak, katılımcı gözlem, Lazlık ve Lazca ile ilgili sosyal medya tartışmalarının verilerini de arka planda kullanır. Görüşmecilere kartopu tekniği kullanılarak ulaşılmıştır. Görüşmecilerin 24'ü kadın, 21'i erkektir. Görüşmecilerin anonimliğini korumak için isimleri değiştirilmiştir. Görüşmecinin konuşma diline ve aksanına dokunulmadan alıntılar yapılmıştır. Dokuz görüşmede ses kaydı alınmamış ve not tutulmuştur.

şisinin örnekleridir. Lazlık-Hemşinlilik ilişkisi daha çok yerel dinamiklerden şekilleniyor gibi görünse de iki grubun devlet, hegemon dil ve kültürle kurdukları ilişkiye göre Batı ve Doğu Hemşinli Lazların farklılaşan etnik ilişkileri vardır. Bu ilişki kimi zaman hiyerarşik olabildiği gibi, kimi zaman karşılıklı etkileşimi ve dostluğu da içermiştir. Lazlığın Kürtlükle ilişkisi ise gündelik hayattaki deneyimlerinden daha çok egemen siyasal güçlerin temsil ettiği bir Kürtlük imgesinin yorumlanmasıyla biçimlenir. Kürtlük, Lazlığın etnik kimliğini harekete geçiren bir olgudur. Bu kimi Lazlarda, Lazlığa ve ötekine dönük ilgi ve empatiyi güçlendirirken, kimisinde Türklük ve statü kaybını çağrıştıran bir korku kaynağı olabilmektedir. Ötekiyle etkileşimler Lazlar arasında tekil bir etkiye yol açmaz, kişilerin habitusları ve politik eğilimleri ayırt edici faktörler olarak etkilidir.

Abstract

This article analyzes how the Laz ethnic identity is constructed in relation to its interactions with other ethnicities. It deals with the interaction of Lazness with Turkishness, Hemshinness and Kurdishness considering the macro- level factors such as the state and the market. The relationship between Turkishness and Lazness includes both ethnic and political dimensions. The Lazness, which tends to differentiate itself from Turkishness as an ethnic group, is commonly articulated into Turkishness at the national level. The fact that the Lazness does not have any constructed national resources makes the prestige, status and other potential gains available only by means of the Turkish national identity. Particularly in the past, the oppression and symbolic violence against the Laz language in the education system and the stereotypes they face in daily life are examples of a hierarchy between ethnic-national identities symbolized by the linguistic difference. At first the relationship between Lazness and Hemshinness seems to be determined by local elements. However, there has been a differentiated ethnic relationship between Western versus Eastern Lazi and Hemshinli depending on the relations the both groups have constructed with hegemonic language and culture. Although this relationship has sometimes been hierarchical, it has also embraced mutual interaction and friendship. The interaction between Lazness and Kurdishness has been shaped by the interpretation of the Kurdish image represented by the dominant political forces rather than by the experiences in daily life. Kurdishness is a phenomenon that mobilizes the ethnic identity of Lazness which intensifies concern and empathy for itself and for the other or it evokes the fear of losing Turkishness and status. Interactions with the others do not give way to a monolithic impact on the Lazi people whose individual habitus and political tendencies matter as distinctive elements.

Giriş

Türkiye'de devletin yukarıdan aşağıya yeni bir ulusal kimliği benimsetirken kullandığı yöntemler ve buna karşı ortaya konan farklı direniş biçimleri özellikle diğer gruplara kıyasla Kürt meselesi ve azınlıklar bağlamında akademik araştırmalara çok daha fazla konu oldu. Türkleşme ve milli kimlik inşası yolundaki devlet politikalarının diğer etnik gruplar üzerindeki dönüştürücü etkisi çok daha az incelendi. Dolayısıyla Çerkeslerin, Lazların, Boşnakların ve diğer benzer etnik grupların Türkleşme tecrübesine dair çok daha az bilgiye sahibiz. Türklüğün Müslümanlarca "olunabilir", "edinilebilir" bir şey olarak inşa edilmesi (Yeğen, 2004) Türkçe anadilli olmayan Müslüman göçmenlerin Cumhuriyet döneminde Türkleşmesine olanak verdi (Voloder, 2013; Kolluoğlu; 2013). Lazların durumuna baktığımızda ne Balkan göçmenleri kadar etnik kimliklerinden bütünüyle uzaklaştıkları, ne de Kürtler gibi siyasallaşmış kolektif bir kimliğe evrildikleri söylenebilir. Lazların yaşadıkları coğrafyanın otokton halkı olması, farklı bir anadile sahip olmaları, etnik bir aidiyetin bugün hâlâ varolmasının en temel "nesnel koşulları"dır.[2] Bu özellikleri nedeniyle Lazlar da esas olarak Cumhuriyetle beraber yoğun bir Türkleşme süreciden geçtiler. Bugün gelinen noktada Lazlar da, Türkiye'deki başka diğer pek çok etnik grup gibi, kendi dillerini önemli ölçüde özel ve mahrem alana terk etmiş, anadillerini genç kuşaklara aktarmayı büyük ölçüde bırakmışlardır. Türklüğün inşasında siyasal sadakat, Türkçenin benimsenmesi, Türk kimliğine aidiyet gibi göstergeler etnik kökenden çok daha belirleyici olduğundan Lazların etnik olarak Türk olmayışı telafi edilebilir bir meseleydi. Bu etnik köken farkının dahi tamemen

2 Türkiye'de Laz denildiğinde genelde varsayılan Sinop'un doğusundan olan bütün Karadeniz halkıdır. Oysa bu coğrafi sınırlar etnik Laz nüfusunun yaşadığı coğrafya ile örtüşmez. Lazlar günümüzde Türkiye'de ağırlıklı ve yerleşik olarak Rize'nin Pazar (Atina), Çamlıhemşin (Vija), Ardeşen (Art'aşeni) ve Fındıklı (Vitze) ilçeleri ile Artvin'in Arhavi (Arkabi) ve Hopa (Xope) ilçelerinde yaşarlar. Artvin'in Borçka (Çxala) ilçesinde de çok daha az sayıda yerleşik Laz nüfus bulunur. Lazlar Pazar, Ardeşen, Fındıklı ve Çamlıhemşin'de anadili Türkçe olan Hemşinlilerle beraber yaşarlar. Hopa'da ise Hemşince anadilli Hemşinliler ile Lazlar beraber yaşarlar. Pazar, Ardeşen, Fındıklı'da hâkim nüfus Lazlar iken, Hopa ve Çamlıhemşin'de demografik dağılım daha dengelidir. Arhavi ise yerleşik halkı tamamen Laz olan tek ilçedir. Borçka'da daha küçük yerleşik Laz nüfus ağırlıklı olarak Gürcülerle beraber yaşar. Karadeniz'in coğrafi yapısı bütün bu ilçelerin geçmişten bu yana bir "vadi sistemi" etrafında şekillenmesiyle sonuçlanmış (Meeker, 2002), bu da aynı zamanda bu küçük ilçeler arasında farklı ağızların oluşmasına neden olmuştur. Hopa (Doğu), Arhavi, Fındıklı (Orta), Ardeşen, Pazar (Batı) şiveleri olarak kabul edilir. Lazlarla ilgili birçok temel açıklayıcı bilgiyi içeren bir inceleme için İsmail Güney Yılmaz'ın "Laz Kimliği Üzerine" başlıklı yazısına bakılabilir: https://bianet.org/biamag/kultur/149186-laz-kimligi-uzerine.

reddedildiği, Lazların bir Türk boyu olduğu tezi 1970'lerde ortaya atılmıştı[3] ancak daha da öncesinde dini payda, siyasal ve kültürel ortaklaşma, ekonomik entegrasyon, Lazların Türk olmayışlarını kolektif hafızalarının derinlerine kısmen de olsa itti. Özellikle Lazca'nın kullanımını sınırlı, enformel ve duygusal bir alana terk etmelerinden sonra Lazların ana akım kültüre ve kimliğe katılmasının önünde Gellner'in (1983) kavramıyla ifade edecek olursak entropi karşıtı bir engel kalmadı. Lazların diğer ayırt edici özellikleri onların toplumsal, siyasal ve ekonomik alanda yol almasını, ulusal kültürde yetkin bir konuma gelmesini engelleyecek ölçüde önemli farklar değildi (Serdar, 2015: 109).

Farklı etnik grupların ayırt edici özelliklerinin ortadan kalkması ve egemen kimliğe asimilasyonu pek çok uluslaşma inşasının arzu ettiği ve karşılığında vatandaşlarını mükâfatlandırdığı bir durumdur. Bu farkların korunması veya tanınması adına direnmek bir baskı ve şiddet gerekçesiyken, ulusal sınırlar içinde prestij, onur ve saygınlığa erişimin ulusal aidiyetlerle ve sadakatle sıkı sıkıya ilişkisi vardır. Ulusal olanla çakışan etnik aidiyetler ulus-devletin sağladığı fırsat, güvenlik, öz-saygı, meşruluk gibi imkânlara erişimi daha kolaylaştırabilirken belirli etnik aidiyetler de zorlaştırabilir (Wimmer, 2004; Wimmer, 2002; Brubaker, 1996). Ortaya çıkan siyasal-kültürel uzlaşmanın parçası olunarak toplumsal kapanmanın içinde kalınırsa, ulus-devletten maddi fayda ve güvenlik elde edilirken aynı zamanda "ilkel bir teba" olmaktan kurtulunur ve siyasal meşruiyetin ve kültürün kaynağı olmaktan doğan sembolik sermayeye erişilir (Wimmer, 2002). Bu nedenle ulus-devletin vatandaşlığı nasıl tanımladığı, halkını nasıl kategorize ettiği, kaynaklarını nasıl dağıttığı etnisite inşası için hayati önemdedir. Etnisiteyi anlam atfedilen farklarla yeniden üretilen sınırlar (boundaries) olarak kabul ettiğimizde (Barth, 1969), onu kendinden farklı faktörlere bağlı şekillenen bir grup olma hâli biçiminde (groupness) kabul ederiz (Brubaker, 2009). Yani devlet, özelikle de ulus devlet, modern tarihte etnisiteleri şekillendiren en önemli kurum ise de, etnik gruplar arası etkileşim ve ilişkiler de bir o kadar önemlidir. Etnisite kaçınılmaz olarak bir karşılaştırmaya, etkileşime ve "biz" ve "onlar" ilişkisine dayanır (Cornell ve Hartman, 2007: 20-21). İnşacı etnisite teorilerinin geliştirdiği kavramsal araçlar ve ortaya koyduğu analizler iki önemli noktaya dikkat çekerler: Birincisi güç ve piyasa ilişkilerinin temel aktörü olan devletin vatandaşını nasıl kategorize ettiğinin kimlik inşasındaki önemidir (Brubaker, 1996; Wimmer; 2002; Jenkins, 1994). İkincisi bu

3 Fahrettin Kırzıoğlu'nun (1986) Lazların Türk kökenli Çanar kavminden olduğu üzerine ortaya attığı temelsiz iddialar az sayıda Laz tarafından benimsenmiş, özellikle ülkücü çevrelerde kullanılmıştır. Kırzıoğlu Lazların etnik akrabası olan Gürcü ve Megrellerin Karadeniz'in "en ahlaksız, hırsız ve tenbel (sic) kavmi" olduğunu iddia ederek, bunu onların Lazlar ile akraba olmadığının ispatı olarak kullanır!

etnik sınırlar mutlaka etkileşim ile şekillenir (Barth, 1969; Brubaker, Feischmidt, Fox ve Grancea, 2006). Etnik gruplar arası ilişkiler devletin yukarıdan siyasetinden ve kategorileştirme, tanımlama gücünden bağımsız değildir. Bu çalışmada devletin ve resmi siyasetin genel çerçevesini çizdiği bağlamda, Lazlar açısından etnik grup olma hâlinin aşağıdan ve birbiriyle etkileşimle nasıl şekillendiğini tartışmaya çalışacak ve Lazlığın Türklük, Hemşinlilik ve Kürtlük ile etkileşimine odaklanacağım.

Özellikle göçmen etnik toplulukların kimlik dönüşümleri üzerine yapılan araştırmalarda geliştirilen belirgin/zayıf (thick/thin), nominal/gerçek veya parlak/bulanık (bright/blurred) etnisite ve sembolik etnisite tartışmaları hakim etnisite üzerine şekillenen ulusal kimliğin tek meşru seçenek olarak bırakıldığı Türkiye örneğini kavramamıza yardımcı olabilir (Cornell ve Hartmann, 2007; Wimmer, 2013; Alba, 2005; Gans, 1979; Jenkins, 1994; Fox ve Miller-Idris, 2008). Etnik grubun kimliğinin belirgin (thick) veya zayıf/güçsüz (thin) oluşu hem içinde bulundukları siyasi, ekonomik, sosyal bağlamla hem de gruba ilişkin özelliklerce şekillenir (Cornell ve Hartmann, 2007). Bunu iki açıdan değerlendirdiğimizde Lazların belirgin/parlak bir etnik aidiyet geliştirmemiş olmaları sosyolojik olarak anlaşılır bir durumdur. En başta grubun ülke nüfusuna oranla demografik küçüklüğünün dikkate alınması gerekir.[4] Özellikle 19. yüzyılda Lazistan'dan yaşanan kitlesel göç ile bu nüfusun dağılması da demografik yoğunluğu azaltmıştır. Cumhuriyet döneminde de göç devam etmiş ve Lazca anadilli nüfusun yaşadığı ilçeler sosyal ve ekonomik olarak daha da küçülmüştür. Batıya göç, eğitim ve modernleşmeyle gruplararası evliliklerin doğal olarak artması, kendi içindeki ilişki ağının bir etnik-sosyal sermaye oluşturmaya muhtemelen yetmemesiyle sonuçlanır. Göçmen Lazlar arasında mesleki, sınıfsal veya mekânsal yoğunlaşmaların büyük ölçüde yaşanmaması da özellikle Batıya yerleşen Lazların etnik kimliğini sıkı bir etnik sosyal ağ içinde yeniden üretmesini güçleştirir. Bölgede, ithal ikameci kalkınma döneminde çay ithalatının engellenmesi ve devlet destekli

4 1876-78 Osmanlı-Rus Savaşı döneminde, Marmara ve Batı Karadeniz'e kitlesel bir Laz göçü yaşanmış, özellikle Kocaeli, Gölcük, Sapanca, Yalova, Düzce ve Akçakoca'da Lazlar yeni yerleşim birimleri kurmuşlardır. 1950 sonrasında da şehirleşmeyle beraber büyük şehirlere dış göç hız kazanmıştır. Bugün Laz bölgesinde, dışarıda olana kıyasla daha az sayıda kişinin kaldığı kabul ediliyor. Laz nüfusuyla ilgili en akla yatkın tahmin toplam olarak 600-650 bin civarında olduğudur (Yılmaz, 2014). Bu da Türkiye nüfusunun yüzde birinden azına denk gelmektedir. Oysa Lazların bu oldukça küçük demografik ölçeğine oranla Türkiye toplumunca çok daha kalabalıklarmış gibi varsayılmasının nedeni, Karadenizli ile Laz'ın sıklıkla eş görülmesi, birçoklarının Lazları ayrı dili olan etnik bir grup olarak değil bölgesel bir kültür ve bölgesel Türkçe ağzıyla konuşan topluluk olarak düşünmesidir. Ayrıca Lazların yaşadığı ilçelerden en büyüğü olan Ardeşen'in köyleriyle nüfusu sadece 40 bin civarındandadır. Bu nüfusa yerleşik Hemşinliler ve dışarıdan gelenler de elbette dâhildir.

yerli çay üretiminin teşviki Rize ve Artvin'in kuzey kesimlerini büyük ölçüde dönüştürmüştür. Temel mülkiyet ve üretim birimi aile olan bu yeni çay ekonomisiyle hızlı bir orta sınıflaşmanın başlamış olması, Lazların kimliğini devletin çizdiği sınırlar içinde tutma tavırlarında da muhtemelen oldukça belirleyici olmuştur. Geçimlik sebzecilik terk edilmiş, endüstriyel tarım ürünü olan çay, bölgenin ekonomisini ve sınıfsal yapısını değiştirmiştir (Hann, 1990; Beller-Hann ve Hann, 2003: 78-88).

Sembolik etnisite, göçmen kuşağın kültürüne veya eski memlekete nostaljik bağlılık, geleneğe karşı, gündelik davranışa dâhil etme zorunluluğu olmadan hissedilen sevgi ve gurur olarak tanımlanır (Gans, 1979: 9). Özellikle de artık Batıdaki büyük şehirlerde yaşayan Lazların sembolik bir etnik kimliğin taşıyıcısına dönüşmekte olduklarını söyleyebiliriz. Lazcayı anadil olarak öğrenemeyen kırk yaş altı çoğunluk için Lazca müzik, horon, çocuklara verilecek Lazca isim, bazı yaz tatillerinde yaylaya ve köye çıkmak, Lazlığa atfedilen siyasal sadakat ve memleket sevgisi de dâhil omak üzere tüm bunlar Lazlığın sembolik taşıyıcılarına dönüşüyor.[5] Böylece ortaya bulanık (blurred) bir etnik grup olma hâlinin çıktığı söylenebilir.[6] Bulanık kimlik hem ulusal hem de etnik gruplara kendisini ait hisseder ve tamamen etnik kimliğini terk etmemiştir (Alba, 2005). Bu yazıda bulanık, yani ikili bir kimliğe sahip olma eğiliminde olan Lazların Türklerle, Hemşinlilerle ve Kürtlerle girdiği etkileşim ve ilişki ile nasıl bir Laz kimliği tasavvur etme eğiliminde olduğunu tartışacağım. Bütün bu ilişkiler, özetle değindiğim inşacı etnisite yaklaşımlarının ve ulus-devlet inşası tartışmalarının işaret ettiği gibi etnik kimliği dışsal ve içsel faktörlerin birleşiminden inşa edilen bir olgu olarak görmemize olanak verir. Lazlığa ve Türklüğe aidiyet hissetmek, gündelik hayatlarındaki görme, algılama, yorumlama biçimlerini etkiler. Bir anlamda etnisite, farklı ilkelere göre toplumsal dünyayı görme ve bölme biçimidir (Bourdieu, 1985: 726). Habitus ile kolektif kimlik arasında ilişkisellik kuran yaklaşımlar, rutinleşmiş bilişsel şemalara, dünyayı basitleştirmeye yarayan, gündelik hayatta seçici bir şekilde aktive ettiğimiz ve içselleştirdiğimiz bilişsel anlamlar ağına dikkati çekerler (Wimmer, 2002; Todd, 2005; Brubaker, Loveman ve Stamatov, 2004). Bu şemalar belirli bir durumun olumlu ve olumsuz taraflarını değerlendirme yetisi sağlar. Etnisite, habitus şemalarımızı şekillendirme gücüne sahiptir. Bu, rahatlık ve huzursuzluk duygularında, çekildiğimiz ve itildiğimiz durumlarda, dil ve

5 Nilüfer Taşkın'ın (2011) yüksek lisans tezi Laz müziği ve dansı bağlamında kültürel bir performans olarak Laz kimliğinin dönüşümünü inceler.

6 Türkiye'de bulanık kimliğe (blurred identity) karşılık gelen grupların Lazlar ve Çerkesler olduğunu düşünüyorum. Lazlığın bulanık etnik kimlik olarak kavramsallaştırılabileceğini "Blurred Ethnic and National Identities: The Lazi of Turkey" başlıklı taslak makalemde tartışmaktayım.

etnikleşmiş diğer meselerlerde yerleşmiş eğilimler olarak işler (Brubaker, Feischmidt, Fox ve Grancea, 2006: 359). Etnisite ve ulusal kimlikler, görme, düşünme, davranma biçimlerimizi etkileyen dünyayı anlama ve yorumlama referanslarından biridir (Brubaker, Loveman ve Stamatov, 2004). Bir durumu, ilişkiyi, olguyu etnik bir perspektiften görme genellikle etnik aidiyetin getirdiği deneyimle ilişkilidir. Lazların etnik kimliği özellikle yereldeki (Laz-Hemşinli gibi) etnik etkileşimle şekillenirken burada ulusal olan, yani Türklük, görece daha dolayımlı bir etkiye sahiptir. Laz-Kürt ilişkisi ve Kürt algısı ise Türklük kurumlarının ve Türk ulusal kimliğinin filtresinden geçme eğilimindedir. Kürtlükle etkileşim birçok Lazı Türklüğe, yani egemen olana yakınlaştırırken, yine aynı etkileşim bazı Lazların kendi etnik kimliklerine ezilen bir kimlik biçimde bakmasını da teşvik edebilmektedir. Özetle Lazların Kürtlerle ilişkisi ve etkileşimi, Lazların ikili ve bulanık kimliğinin çoğulluğunu ve gel-gitlerini harekete geçiren bir değişkendir.[7]

Egemen Kimlik Türklükle Etkileşimler

Lazistan I. (Yavuz) Selim döneminde Osmanlı topraklarına katılmış ve Roma İmparatorluğu dönemlerinde Hristiyanlaşmış olan Lazlar, Osmanlı iktidarıyla beraber Ortodoksluk'tan Sünni İslam'a geçerek din değiştirmişlerdir. Cumhuriyet döneminde, dilsel farklılıkta direnmek veya kimlik etrafında örgütlenmek, birkaç yüzyıl içinde tamamen Müslümanlaşmış olan ve etnik köken farkına dayalı bir mobilizasyon geçmişi olmayan Lazları devletle karşı karşıya getirebilirdi. Dile dayalı etnik kimliği yeniden üretmeye dönük açık bir direniş yerine, dilin kullanımının geri plana çekildiğini ve dilden daha az politize olan etnik köken, hayat tarzı, kültür, toplumsal cinsiyet kodları gibi fark anlatıları üzerinden etnik sınırların yeniden üretildiğini görüyoruz (Serdar, 2015).

Lazlığın devlet iktidarı ve egemen Türklük ile birincil karşılaşması Lazcanın Türkçe karşısında kıyas götürmez eşitsizliğinin kabullenilmesiyle olmuştur. Burada kastedilen dilin iletişimi sağlamada yetersizliği değil, kamusal ve meşru kabul edilen alandaki geçersizliğidir. Bu karşılaşmanın temel mekânı okul ve devlet dairesidir. Türkçenin Lazca karşısında egemenliği ise Türklüğün egemenliğinin en açık ifadelerinden biridir. Bourdieu (1991) dilsel sermayenin, yani "meşru dil"de yetkinliğin başarıya ve

7 Etnik kimliği etrafında politize olmamış, örgütlenmemiş bir grup için etnik aidiyetin hayatın her alanında sürekli etki eden başat bir faktör olduğunu söyleyemeyiz. Siyasal eğilimlerin kutuplaşması etnik aidiyeti önemli ölçüde kesen ve farklılaştıran bir etken olmaktadır. Bu durumun Lazlık üzerine yansıması, Lazca ile ilgili paylaşım yapan Facebook sayfalarında yaşanan tartışmalarda da açıkça görülmektedir. Lazlar arasında Lazca derslerin ortaokullarda başlaması, HES'lerin doğaya etkisi, Yeşil Yol inşaatı, 10 Ekim 2015 Ankara Katliamı'nda iki Laz'ın da hayatını kaybetmesi gibi meseleler Laz kullanıcılar arasında Lazlıktan kaynaklı ortak bir tepkiye yol açmaz.

diğer sermaye biçimlerine giden yolda kilit olduğunu, bu nedenle farklı lehçe ve dillerde konuşan çocukların dezavantajlarından kurtulmak için ebeveynleri tarafından anadillerini terk etmeye teşvik edildiklerinden söz eder (1991: 49). Ancak dil değişimi sadece anne-babaların bireysel tercihleriyle anlaşılabilecek bir durum değildir. İktidarın bu dilleri damgalaması, sembolik şiddetle geri plana itmesi kendi dil becerilerini değersizleştirmelerine yol açar (Brubaker, 2015; Bourdieu; 1991). Dilin değeri piyasa değeriyle ölçülür ve siyasal iktidar ve eğitim sisteminin dil politikası temel belirleyici olandır. Lazlar, Lazca dilinin kamusal, resmi ve mükâfatları barındıran alanda herhangi bir karşılığının olmadığını ve hatta çift dilli olunsa dahi Laz aksanıyla Türkçe konuşmanın eşitler arasına kabul edilme yolunda "başa bela" olduğunu tecrübe etmişlerdir. Lazların devlet ile yaşadığı en travmatik deneyim Lazca anadilli çocukların Türkçe ile okulda karşılaşması nedeniyle karşı karşıya kaldığı, Lazca konuşmamaya zorlandıkları öğrenim yıllarıdır. 1960-70'lere kadar Lazca, Lazlar arasında anadil olarak yaygın bir şekilde öğrenilmiş, Lazcanın canlılığı bölgeye gelen araştırmacılar tarafından da not edilmiştir.[8] Eğitmenler ve diplomalı öğretmenlerin birçoğu Laz veya aynı bölgeden Hemşinli olmalarına karşın Laz (ve Hemşinli) çocukların anadillerinde konuşmalarına karşı sıkı ve şiddet içeren yasaklar uygulamışlardır. Orta yaş üstü Lazların aktardıklarından Lazların kolektif hafızasına Lazca konuşan öğrencilerin öğretmenlerden dayak yediği, birbirlerini öğretmene ispiyonladıkları, çeşitli cezalandırma yöntemleriyle terbiye edilmek istendikleri yerleşmiştir (Serdar, 2015). Kendisi de emekli bir öğretmen olan Mahir, çocukken öğretmenlerinin okul dışında kendi aralarında Lazca konuştuğunu ama öğrencilerine Lazca konuşmama yönünde okulda başarılı olmaları için baskı yaptığını söyler ve ekler: "Türkçeyi bilirsen okuma yazman iyi olur. Başarın artar anlayışıyla; ikincisi kompleks işte, egemen kültüre tabi olmak için. Baskı da vardı şimdi. Lazca yasaktı. Köydeki devlet de öğretmendir. Devletin elemanıydı şimdi. Yaşandı bunlar." Birçok orta yaş üstü görüşmeci çok sayıda öğretmenin bölgeden olduğunu, bugün hayatta olanların bir kısmının hâlâ "sizlerin iyiliği için öyle davranmak durumundaydık" diye düşündüğünü belirtmişlerdir. Bu anlamda ulusal piyasa ve siyasal yapılarda herhangi bir karşılığı olmayan, tam aksine piyasaya, siyasete, topluma sorunsuzca eklemlenmeyi güçleştirebilecek Lazca, hâli hazırda bilenler arasında enformel anlamda devam etse de genç kuşaklara, özellikle daha orta sınıf ve şehirli Lazlar tarafından neredeyse anadil olarak hiç öğretilmez.[9] Anadilin tasfiyesinin kaçınılmaz ve eşit vatandaşlıktan

8 Tarihçi Bryer Lazların modern Türkiye'ye dek 'dilleri ve ırksal bilinçleri bozulmadan' hayatta kalan birkaç Türk olmayan halktan biri olduğunu söyler (1967: 180-181).

9 Bugün özellikle aktivist olarak tanımlanabilecek az sayıda genç kuşak Laz arasında çocuklarına Lazca öğretme yönelimi vardır.

faydalanmak üzere meşru görülmesi iktidar ilişkilerini gizleyebildiği ölçüde sembolik şiddettir ve son derece etkili olmuştur. Kırklı yaşlarındaki ev kadını Zeliha, Laz olarak yaşadığı esas sıkıntının köy okulunda Türkçe öğrenme süreci olduğunu, ama bunu da kabullendiklerini şöyle açıklar:

> Biz, çok şey yaşamadığımız için Turkleşmek için, çok baskı, sade okullarda falan Turkçeyi bilmiyorduk. Turkçe öğrenmek gerekiyordu. Niye çünkü Turkçe okumamız gerekiyordu o zaman. O… yoksa başka Turklerle ilgili, Turkleşmekle ilgili başka sorunumuz olmadı ki bizim. Biraz küçümseme vardı şimdi. Lazlar veya bizim köylü olarak. Küçümseniyorlardı ister istemez. Yoksa başka bir şey, kötü bir şey yaşamadığımız için… baskı olmadığı için başka şeylerde Turkleştirme için. Çünkü herkes kabul etmişti Turkçe konuşmak zorunda olduğunu biliyordu. Onun için herhangi bir baskı olmadı.

Lazca'nın kamusal alanda bir karşılığının olmadığının kabullenilmesi, devletin dışarıdan yaptığı kategorizasyonun önemini ve bunu yapan devlet otoritesinin ya meşru görüldüğünü ya da devletin açıkça güç kullandığını gösterir (Jenkins, 1994: 206-7). Burada hem sembolik şiddet, hem de devlete, öğretmenlere, memurlara atfedilen meşruiyet ile Lazcanın özel alanda kalması gerektiği, Laz aksanıyla konuşulan Türkçenin tercih edilir bir durum olmadığı çoğu Laz tarafından da kabul edilir, normalleştirilir, meşrulaştırılır.

Aksanlı Türkçe konuşmak Lazların Türklerle karşılaşmalarının niteliğini etkileyen ve etnik farkı çağrıştıran bir diğer önemli meseledir. Kimi Laz'ın konuştuğu Türkçede izini belli eden aksan Türklerle karşılaşmalarda, Lazlığı açığa çıkaran bir durumdur. Lazların bu deneyime dair aktardıkları, aksanın "norm dışı" bir şekilde algılandığını ve aksanlı konuşanın bir şekilde rahatsız hissettirildiğini göstermektedir. Dil ve aksan gibi duyulabilir veya görülebilir farklar etnik kategorileştirmenin gündelik hayatta uyarıcıları olarak iş görürler. Belirli bir aksanı duyduğumuzda, zihnimizde onu belirli bir gruba üyelikle eşleştiririz (Giles, 1979: 255: 59, içinde: Fox ve Miller-Idris, 2008: 541). Bu bakımdan aksan, ulus-devletin homojenleştirici uygulamalarına direnen farkın taşıyıcısıdır, sembolüdür. Ortak alanda eşitler arasında gizlenmek, nötr olmak, herkes gibi kabul edilmek, damgalanmamak, dalga geçilmemek arzusunda olanlar içinse aksan, fark taşıyıcısı bir yüktür. Görüşmeciler arasında aksanı olanların aksanlarından dolayı maruz kaldıkları ve bir şekilde onları rahatsız eden, inciten hatıraları vardır. Lazlar açısından aksanları aynı zamanda Laz stereotiplerini güçlü ve katıksız bir şekilde yeniden üreten bir uyarıcı olarak çalışır. Stereotipler, artık bilişsel bir eksiklik, yanlış veya abartılı inançlar olarak değil, belirli gruplara dair bilgi, inanç ve beklentilerden şekillenen bilişsel yapılar olarak kabul edilmektedir. Bir kere yerleştikten sonra,

stereotipler onlarla çelişen olgular olsa bile zor düzeltilir ve değişir.[10] Bu noktada aksan ve stereotipler arasında koşullanmış bir ilişki vardır. Etnik şakalar normalde gerilime neden olabilecek hassas konularda veya konuşmamanın tuhaf olacağı anlarda durumu dengeler, toplumsal olarak kabul edilemeyecek, açıkça ifade edilemeyecek etnisiteler arası gerginliklerin, kategorizasyonların dile gelmesini kolaylaştırır (Brubaker, Feischmidt, Fox ve Grancea: 2008: 309). Öte yandan şaka, mizah, aşağılama ve şiddet birbiriyle ve iktidar ve kontrol mekanizmalarıyla ilişkilidir (Jenkins, 1994: 211). Bu açıdan baktığımızda Lazlık üzerinden Karadenizlilerin tamanına yöneltilen "Temel" veya "Laz fıkraları" en hafifinden Lazları biraz daha eksik, biraz daha tuhaf ve anormal olarak tarif eder. Bir şekilde bu şakalara maruz kalmayan hemen hiçbir Laz yoktur. Etnik şakalarda belirli bir samimiyet ve işbirliği gereklidir, aksi takdirde rahatsızlık verici, inciticidir. (Brubaker, Feischmidt, Fox ve Grancea; 2008: 309-311). İzmir'de, Laz bir anne-babanın çocuğu olarak doğup büyüyen ve İstanbul'da araştırma görevlisi olan Emre'nin hatırladığı ise hem "samimiyete" hem de "işbirliğine" işaret eder:

> Biz Laz'ız diyorduk ama şey yani bu Kürt olmak ya da bir Alevi olmak gibi bir şey değildi. Laz'ım deyince kimse bir garip tepki vermiyordu. Hatta insanlar, hani Laz'sın diye bir espri vardır ya saflıkla, insanların da gayet espri yapabildiği bir konuydu hiç öyle bir çelişki görmedim. Atıyorum çocukken berbere gittiğimde berber "Laz mısın, kaz mısın?" diye soruyordu. Tanıdık berber tabi. İnsanların öyle bir tepkisi olmadığı için Laz olmanın Türk olmaktan falan farklı olduğunu hiç düşünmemiştim yani.

Şakayı yapan taraf belli belirsiz de olsa bir iktidar ilişkisini yeniden üretir ve karşısındakinden işbirliği bekler. İstanbul'da üniversite öğrencisi olan Bora'nın deneyimi özellikle samimiyeti olmayan insanların yaptığı bıktırıcı şakalarla işbirliğini reddetme örneğidir. Bora, aksanından dolayı başta arkadaş edinmede sorunlar yaşadığını ve artık bazen tepki gösterdiğini söyler ve ekler: "Geçen haftaki örneği söyleyeyim. Kantinden çay aldık. Kantinci bana "sen Karadenizli misin?" dedi. "Rizeliyim" dedim. Adam baktı "uyy" yaptı böyle. "Nerelisin?", "Rizelim", "uyy" yani… Onlara göre Karadeniz'e ait her şey komik. Genelde bir komedi

10 Stereotipler sadece davranış olarak değil dış görünüm (phenotype) ile de ilişkilidir. Açık tenli, kumral saçlı ve uzun burunlu bir Laz tipi genel kabul görmüştür. Bu stereotipe uymayanların "hiç Laz'a benzemediği", buna uyanların da "tipinden" Laz olduğunun "zaten belli olduğu" vurgulanır. 1990'larda Batıda üniversitede okuyan Zeynep, kendisinin değil burnundan dolayı Eskişehirli bir arkadaşının sürekli Karadenizli Laz sanıldığından söz etmiştir. Araştırmamda "Laz olduğun görünümünden anlaşılmıyor" diyen görüşmeci sayısı görünümünden anlaşıldığını düşünenden az değildir.

unsuru olmaktan çıkamadık. Karadenizliyi ciddi bir şey olarak konumlandıramıyorlar". Dışarıdan yapılan bu etnik şakaların ne kadarının Lazları salt bir bölgesel kimlik olarak kabul eden, ne kadarının Lazları ayrı bir etnik grup olarak bilenler olduğunu kestirmek güçtür. Ancak "Laz şakaları"nın Doğu Karadeniz'in tümüne dönük yaygın bir stereotipleştirmeden beslendiği ortadadır. Özellikle sosyal medyada yaygınlaşan, Trabzonspor taraftarına İstanbul takımlarının Lazlık üzerinden sataştığı, kolayca ırkçılığa kayan ifadeleri, Laz'ın ayrı bir etnisite olarak bilinse dahi bütün Karadeniz'e dönük, istenildiğinde başvurulan ötekileştirici dilin sembolüne dönüştüğünü gösterir.[11] Lazların karşı karşıya kaldığı yaygın stereotipleştirmelere bazı Lazlar daha tepkisel ve eleştirel yaklaşırken, bazıları bunu önemsizleştirmeye veya aslında bunun bir anlamda "yanlış anlaşılmadan" kaynaklandığını düşünmeye meyleder. Eğer "Temel" tipi bir gerçeklik olarak varsa, Lazlara değil "Rizeli"ye veya "Trabzonlu"ya dayanmaktadır.

Öte yandan, Lazların geçmişte okulda karşı karşıya kaldığı Türkçe öğrenme sürecinde yaşadığı sembolik şiddetin, yeniden üretilen yaygın bir travmaya dönüştüğünü söylemek zor. Geçmişte Türkçe bilmemekten kaynaklı dayak ve sembolik şiddete ve bugün stereotiplerden veya aksandan kaynaklı sürtüşmelere verilen tepkinin tek bir biçimi yoktur. Bunun nasıl anlamlandırıldığı büyük ölçüde nasıl bir Lazlık inşa edildiğiyle alâkalıdır. Bunu sorunsallaştıranlar genelde politik veya kültürel bir yerden Laz kimliğine belirli haklar talep ederken ister istemez belirli bir mağduriyeti kabul edenlerdir. Ezilen bir kimlik olarak Lazlığı

11 15 Nisan ve 6 Mayıs 2012 tarihlerinde Fenerbahçe ve Trabzonspor arasında oynanan futbol maçları ertesinde, Fenerbahçeli taraftarların bir kısmı Twitter'da çok yaygın bir şekilde Laz kelimesini aşağılayıcı bir sıfat olarak içeren ırkçı tweetler atmıştır. Burada, yaygın bir şekilde Trabzon'un Laz olarak görüldüğü, ayrıca Laz'ın Rum asıllı sanıldığı anlaşılmaktadır. Laz'ın kökeni ve memleketi konusundaki bilgi eksikliği bir yana, asıl mesele Laz'ın kolaylıkla aşağılayıcı, damgalayıcı ırkçı bir tanımlamaya dönüşebilmesidir. Atılan tweetlerden bazıları (yazım yanlışlarına dokunulmadan) şu şekildedir: "cernobili hep makaraya vurduk ama bu sefer cok ciddiyim türkiye genelinde IQsu en düsük insanlar lazlar olabilir. İddialiyim"; "ırkçılıktan şikayet edenler trabzonlular mı:)) hani şu BEYAZ BERELİ OGÜN SAMASTIN trabzonu mu:)) hasssiktirin lan pis lazlar :)"; "ltfn Zokora çok hamsi yemissin beynin bulanmış aynı lazlar gibi olmussun"; "Bu LAZlar var yaaaa.., hepsi KAZ..."; "Havalimani yolunda **Lazlar** otobusumuze silah cevirdiler , alllah belanizi versin RUM PONTUS TOHUMLULAR"; "Atsız ata hep doğruyu söylemiş. **lazlar** içimizdeki düşmanlardandır"; "hiç şüpesizki **lazlar** fıkradan başka bi boka yaramayan insanlardır"; Hamsi koydum tavaya aha su **lazlar** ucti havayaaa tey teey teeeyyy"; "Koyduk mu vatan haini **lazlar**,teroristler"; "Şerefsiz **lazlar** boyle susarlar !" Sosyal medyaya yansıyan bu tipik "Laz algısı" ile ilgili bir diğer ilginç nokta, politik meselelerde ve Kürtlere kıyasla yine Lazlık etnik referanstan bağımsız olarak en "vatansever", "milliyetçi" olmakla takdir görür.

reddedenlerse daha özcü bir yerden Lazlığı "kimsenin ezemeyeceği" bir yere koyar. "Laz"ı ezilen veya eşitlik talep eden bir mağdur azınlık grubu olarak reddederken mağrur ve zaten eşit ve egemen olan bir statüye yerleştirir. Okulda öğretmen karşısında dili yüzünden dayak yediğinden söz eden emekli öğretmen Mahir'in sözleri bu anlamda tipiktir: "Lazlar asi millettir. Neredeyse orada yönetici sınıf olmuştur. Hiç altta kaldıklarını düşünmüyorum. Hemen üste çıkarlar, nerede olursa olsun". Özetle, Lazlığın Türklükle karşılaşmasında Türkçe anadilli olmamaktan kaynaklanan ezilme ve aşağılanma, takip eden kuşaklarda dil değişimiyle azalmış ve ayırt edici farkları silikleşmiştir. Lazlar isterlerse Türkler arasında görünmezleşebilir, anonimleşebilir, Türkleşebilir ve ayırt edilemez. Bazı Lazların hâlâ sahip olduğu aksanının, "Laz tipi"nin çağrıştırdığı veya bizzat etnik Türk olmamanın, yani Laz olmanın kendisinin neden olduğu stereotipleştirmeler veya ırkçılığa varan şakalar Lazlığı eşitsiz bir konuma itse de çoğu Laz bunu sorunsallaştırmamanın taktiklerini geliştirmiştir.

Bir sonraki bölümde ele alacağım Laz-Hemşinli ilişkisinin eskiliğine kıyasla Lazların diğer Karadenizlilerle, özellikle de geçmişte, çok daha az sosyal ve ekonomik ilişkisi olduğu açıktır. Dışarıda "Laz" kategorisi altına konulan Trabzonlu, Rizeli ve benzerleri ile Lazlar "çok farklı" olduklarını düşünme eğilimindedirler. Özellikle Rizeliye atfedilen farklar ile belirgin sembolik bir etnik sınır çizilir. Bunun kavramsal olarak önemli bir noktaya karşılık geldiğini düşünmekteyim. Herhangi başka bir etnik kökenle ilişkilendirilmeyen Rizeliler, etnik olarak Laz'ın kendisinden ayırt ettiği bir gruptur. Yani Laz, etnik olarak kendisini Karadenizli etnik Türk'ten ayrıştırır. Etnik Türk ile çok benzediğini düşünmez. Hatta bu farkların altını özellikle vurgular. Laz, etnik olarak kendisini Hemşinli'den ne kadar ayrı görüyorsa Rizeli, Karadenizli veya Batı Anadolulu Türk'ten de öyle ayrı görür (Serdar, 2015). Ancak ulusal soyutlamaya geçtiğinde, ulusal kimliğinden söz ederken, ona göre hareket geçerken Türk, Laz'ı da içeren başka bir kategoriye dönüşür. Lazların Türklük ile ilişkisi meselesine yazının sonuç bölümünde tekrar döneceğim.

Hemşinlilik ile Etkileşimler

Doğu Karadeniz'deki etnik ilişkiler Lazların özellikle Batıda gündelik hayatında karşı karşıya kaldığı deneyimlerden farklılaşır. Burada ulus-devlet politikalarının ve bunların kültürel ve dilsel sermayeye etkisi daha dolaylı bir şekilde etnik etkileşimlere yansımaktadır.[12] Birbiriyle etkileşimini, ilişkisini ve farkını inşa ederken, Lazların diğer Karadenizlilerle ilişkisinde siyasal faktörlerden daha bağımsızlaşır; resmi ideolojinin dışında kalan gayrıresmi bilgi alanlarından, kolektif hafızadan da beslenen karşılıklı yorumlama biçimleri yaşanır. Lazlar ve Hemşinlilerin ilişkisi bu anlamda hem görece devletten bağımsız bir şekilde etnik sınırların nasıl bilişsel ve sosyal olarak kurulduğuna, hem de devletin ortaya koyduğu hiyerarşilerin bu ilişkiye nasıl yansıdığına örnek oluşturur.

Lazları ayrı bir halk olarak en yakından tanıyan, Türkiye'nin geri kalanında Lazlardan da az tanınan Hemşinlilerdir. Laz ve Hemşinliler aşağı yukarı aynı coğrafyada yanyana yaşarlar. Nüfusu daha kalabalık olan Lazların Hemşinliler ile ilişkisi onların bizlik duygusunu gündelik hayatlarında en sık yeniden üreten etnik farktır. Açıkça Laz, Hemşinli olmadığı için Laz'dır. Birbirlerini stereotipleştirme eğiliminde olsalar da, bunlar her zaman negatif çağrışımları içermez. Şurası kesin ki birbirlerinin dilsel farkını, kültürel kodlarını, köken mitlerini karşılıklı olarak en iyi Laz ve Hemşinli tanır. Ancak özellikle geçmişte bu ilişki belirli asimetrileri barındırmış ve Lazlar kendilerini Hemşinlilerden daha ayrıcalıklı ve yaşadığı bölgeye dair iktidar sahibi görme eğiliminde olmuştur. Hemşinli ve Laz ilişkisi dolaylı olarak Türklüğe, özellikle de Türkçe kullanım yaygınlığına göre de şekillenir. Ancak Cumhuriyet öncesine de dayanan çok kadim bir ilişkileri olduğundan, aralarındaki etkileşim sadece dışsal siyasal faktörlerden değil, bölgenin kaynaklarının bölüşümü, birbirleri üzerinden etnik farkı kurmaları gibi kendi ilişkiselliğinin bağımsızlığını barındırır. Bu ba-

12 Günümüzde Türkiye'nin çok etnisiteli coğrafyalarından birisi olan Doğu Karadeniz tarihsel olarak da bu özelliğe sahipti. Bütün Karadeniz'in Laz olarak anılmasının Karadeniz'deki Müslümanlaşmış Rum ve Ermeni kökenlileri maskeleme gibi bir işleve dönüştüğü açıktır. Lazlık Osmanlı millet sisteminin ve bugünkü Türkiye'nin iki dini azınlığıyla köken olarak ilişkili olmadığından Karadeniz'in çok etnisiteli, çok dilli yapısını saklamakta işe yarayan kullanışlı bir bölgesel kimlik olarak kabul görür. Bölgede Türklerin yerleşmesinden önce Lazların, Rumların ve Ermenilerin varlığını görüyoruz. Meeker (2002) göçebe Türkmenlerin Karadeniz bölgesine yerleşmesinden önce, erken Ortaçağ'da, Pontik Kafkas dağlarının kuzey yamaçlarına farklı toplulukların yerleşmeye başladığını söyler. Daha sonra Laz olarak anılacak olan Kartvel dili konuşanlar Kafkaslardan gelip, Doğu Karadeniz'in doğusuna yerleşmiştir. Daha sonra Rum (Pontik) olarak anılacak olan ve Yunanca konuşanlar Sinop tarafından gelip Doğu Karadeniz'in Batısına yerleşmişlerdir. Daha sonra Hemşinli olarak anılacak olan Ermenice konuşanlar ise daha içerideki yüksek bölgelerden gelerek Doğu Karadeniz'in yukarı yaylalarına yerleşmişlerdir (s. 91).

kımlardan bir Laz, bir Hemşinlinin karşısında çekinmeden, saklamadan sonuna kadar Laz olur ve Laz hisseder.[13] Özellikle diğer Karadenizlilere kıyasla çoğu Laz için Hemşinli, etnik farkın son derece farkında olunmasına karşın daha yakın, kardeş ve dostça olanı temsil eder. Genç bir öğretmen olan Can bu durumu şöyle açıklıyor: "Irkçılık gibi bir manada değil asla ama yakınlık hissetmek olarak kesinlikle bir Rizeliden ziyade Hemşinliye daha çok yakın hissederim. Çünkü sonuçta indiğinde buraya geliyor. Buradaki bizim kültürü görüyor. Biz oraya gidiyoruz, oradaki kültürü görüyoruz."[14] Ortak yayla kullanımı iki halkı birbirine yaklaştırmıştır. Zeliha, Lazların Hemşinli komşularla "oynaya oynaya" tulum ve horonu öğrendiğini düşünmektedir.[15] Birbirini yakından tanımanın doğal bir sonucu olarak Lazlar ve Hemşinliler birbirlerinin Hristiyan geçmişinden haberdardır. Çoğu Laz, Hemşinlilerin Ermeni kökenli olduğunu söyleyecektir. Altmışlı yaşlarında ilkokul mezunu Türkan, "Hemşinli, Ermeni diyorlar ya, Ermenidir işte. Ermeni, Ermeniden dönme. Biz de Megrelden dönme, Lazlar" diyerek iki halkın da kökenlerinin "dönme" mazisine işaret eder.[16] Araştırma görevlisi olan Meltem, kendisi de Hemşinli olan babaannesinin, yine Hemşinli olan annesine kızdığı veya şaka yollu sataştığı zaman "Ermeni'nin dölü" diye kızdığını ve bunun yaygın bir şey olduğunu belirtir. Lise öğrencisi Ceren, Laz sınıf arkadaşlarının Hemşinli arkadaşlarına Ermeni kökenli olmakla ilgili sorular sorduğunu söyler: " 'İşte siz Ermenisiniz, Hemşinli değilsiniz' gibisinden şeyler söylüyorlar" der ve Hemşinli öğencilerin de " 'hayır' diyorlar yani, 'önceden öyle bir şey olmuş olabilir ama' diyorlar 'biz şu anda Hemşinliyiz' diyorlar.

---

13 Lazlar arasında ilçe kökenlerine göre de birbirlerine bazı farklar atfetme tutumu yaygındır. Özellikle muhafazakarlık-liberallik aksinde genel bir kabul oluşmuştur. Bu tartışmaya (Serdar, 2015)'de yer vermiştim.

14 Lazların gündelik dilinde Rizeli ifadesi, Rize ilinin Laz ve Hemşinli olmayan nüfusu için kullanılır. Bu Rizelilerin çoğu Türkçe anadillidir.

15 Tulum Laz ve Hemşinlilerin ortak etnik çalgısı iken, kemençe yaygın olarak Trabzon kültürüne atfedilir ve Lazlar ve Hemşinliler arasında yaygın değildir.

16 Ortodoks inancına sahip Megreller Lazların linguistik olarak en yakın akrabalarıdır. Günümüzde Gürcistan'ın kuzey batısında yaşarlar. Megreller, Lazlar ve Svanlar Güney Kafkasyalı otokton antik Kolhis (Colchis) medeniyetinin unsurlarıydılar. Yine akrabaları olan Gürcüler MS. 4. yüzyılda Megrel ve Lazlar ise Roma nüfuzu etkisindeki Lazika Krallığı döneminde, MS. 5.yüzyılda Hristiyanlığa geçtiler. 7. yüzyılda Lazika Krallığı ortadan kalktı ve Laz-Megrel nüfusu arasına Araplardan kaçan Gürcüler güneyden gelerek yerleşti. Böylece Laz ve Megrel irtibatı kopmuş oldu. Uzunca bir dönem Trabzon Pontus Devleti hâkimiyetinde olan bölge I. (Yavuz) Selim döneminde Osmanlı İmparatorluğu'na katıldı. İslamlaşma ile ilgili farklı yorumlar bulunsa da genel eğilim, uzun zamana kadar yayıldığı ve Ortodoks Lazlığın giderek azalarak 19. yüzyılda tamamen ortadan kalktığıdır. Sovyet döneminde Gürcistan devletinin perspektifinden yazılmış bir Laz tarihi kitabı olarak (Vanilişi ve Tandilava, 1992), Laz bir yazarın kaleme aldığı tarih kitabı için (Aksamaz, 2011)'e bakılabilir.

Nasılsa öyle diyorlar" demektedir. Türkiye'nin başka bir yerinde olağan dışı bulunabilecek, resmi tarihte yer almayan bu kolektif hafıza ve konuşmalar Laz ve Hemşinli çocuklar açısından son derece sıradandır. Hemşinlilerin Ermeni kökenli olduğunun genel kabulünün istisnalarından biri annesi ve eşi Hemşinli olan Murat'tır. Rize (Batı) Hemşinlilerin arasına Ermeni asıllılar karışmış olsa da çoğunun Türk kökenli olabileceğini düşünen Murat, Batı ve Doğu (Hemşince anadilli Hopa) arasında belirgin farklar olduğuna işaret eder:

> Bu bölgenin (Rize) Hemşinlileri sessiz, sakin, esprili, Avrupalı gibidir. Genç kızlarının hanımlarının giyimi, kuşamı… Erkeklerle olan ilişkileri bir Ege köyü gibidir. Hiçbir zaman Lazlarla kavga, dövüş, itişme kakışma içine girmezler. Lazlardan çekinirler. Daha doğrusu benzetme biraz tuhaf olacak ama nasıl bir köye giderseniz de köpek havlar. Üstünüze gelir de, köpeğe niye havladın diye üstüne gitmezsiniz değil mi? Lazlara bakışları biraz öyledir. "Lazdır konuşsun", der, geçer. Çok normal, muhattap saymazlar Lazları.

Burada dili sürçer Murat'ın: "Bizim Erm… şey Hemşinli, annemin olduğu kesim" ve devam eder "ama Kemalpaşa'nın (Hopa) Hemşinlileri tam aksine Lazları yıldırmış, kavgacı, dövüşçü, hırçın… Yani oradaki bütün bu sokak hareketlerini onlar organize eder. İlginçtir. Yani yanyana koyamazsınız ve çok eski bir Ermeni lehçesiyle konuşurlar". Batı (Rize) ve Doğu (Hopa) Hemşinlilerinin Lazlarla farklılaşan ilişkileri olduğu hemen herkesin işaret ettiği bir durumdur. Bugün artık Türkçe konuşan Rize Hemşinlileri ile Lazlar arasında sembolik ve sosyal sınırların çok daha açık ve akışkan olduğu sonucuna varabiliriz. Lazlar, Hemşinlilerden daha önce İslamiyet'e geçmeye başladığından belli avantajlar elde etmiş, ancak Fırtına Vadisi Hemşinlilerinin de daha sonra Müslümanlaşmasıyla dengeli bir durum ortaya çıkmıştır. Lazlar sahilde ve sahile yakın köylerde, Hemşinliler ise yukarı köylerde yaşamaya devam etmişlerdir (Simonian, 2007: 55). Dillerinde bazı Ermenice kelimeler kalsa da artık Türkçe konuşan Batı Hemşinlileri Lazlar ile de daha eşit bir ilişki kurabilmiş, hatta Lazlar tarafından "daha okumuş", "misafirperver" kabul edilmişlerdir. Özellikle Batı Hemşinliler ile Lazlar arasındaki evlilikler düşünüldüğünden daha yaygındır. Bellér-Hann, Laz ve Hemşinli arasındaki ilişkinin dereceli ve hiyerarşik değil, paralel olduğunu ve bunun birbiri arasında fetih-işgal ilişkisi olmayan durumlarda tipik olduğunu söyler (Bellér-Hann, 2007). Bölgeye daha sonra yerleşen Hemşinliler bu dezavantajlarını geç Osmanlı döneminde devlete ve bürokrasiye Lazlardan daha önce eklemlenerek kapatmış görünmektedirler. 19. yüzyılda Rize Hemşinlileri dışarıya göç vermeye başlamış, bunlardan bir kısmı da devlet bürokrasisine girerek elitlerin bir parçası olmanın yolunu açmışladır (Simonian: 2007: 81,89; Toumarkine, 2007). Devlete-bürokrasiye, Türklüğe eklemlenme

ve bunun potansiyel mükâfatlarından faydalanma ise Ermeniceyi/Hemşinceyi terk edip Türkçeye geçen Batı Hemşinlileri (Rize) için mümkün olabilmiştir.

Müslümanlaşmamak için Hemşin bölgesini bırakıp Hopa'ya (Artvin) yerleşmiş, ama sonra bir şekilde Müslümanlaşmış olanların hâlâ Hemşince konuşması onları hem ekonomik açıdan dezavantajlı kılmış, hem de Lazlarla daha katı ve asimetrik ilişki geliştirmelerine neden olmuştur. Hopa Türkiye'de, yerleşik halkının bir kısmının anadil olarak Hemşince konuştuğu tek ilçedir.[17] Burada dikkati çeken nokta iki halkın ilişkisinin Batı ve Doğu'da farklılaşmasıdır. Hopa'da daha etnikleşmiş bir ilişki, Lazları bölgenin hegemon unsuru olmaya daha açık bir şekilde dönüştürmüştür. Bunun tarihsel nedeni olarak en başta bölgeye Hemşince konuşan grubun çok daha geç yerleşmesi, ekonomik ve üretim sebepleriyle Lazlarca tercih edilmeyen kuzey ve dağlık bölgelere yerleşmeleridir. Özellikle Hopa şehir merkezine Hemşinlilerin yerleşmesi oldukça yakın zamanlıdır (Akyüz, 2014). Hatta bazı görüşmeciler birçok orta sınıf Hopalı Laz'ın şehirden göç etmesiyle Hemşinlilere daha çok alan açıldığını ifade ettiler. Gruplar arası evlilikler Hopa'da daha az görülür. Lise mezunu Funda, bir akrabalarının Hemşinli bir kadınla evlendiğini, "kızı istemeye giderken", kayınvalidenin "Hemşinli gibi değil, çok iyidir" diyerek duruma gelebilecek olumsuz tepkileri kendince bertaraf etmeye çalıştığını söyler. Artık "Hemşinli gibi" kavramının giderek yok olduğunu, bunun yerine "Hemşinlidur ama eyidur" anlayışının hâlâ devam ettiğine dikkat çeker. Funda geçmişte büyüklerinden Hemşinlilere olan düşmanca tavırlarını duyduğunu utanarak aktarır:

> Kaç Hemşinliyi dövdün muhabbeti olurmuş da, o çok acı. Ondan böyle çok utanıyorum böyle, onu duyduğum kulaklarım duymasaydı bunları... Dedem anlatırdı işte falanca günde kaç Hemşinli döveriz diye iddiaya girerlermiş, dedim ki, yok ya, bu espridir sanıyordum. Ve gerçekten de daha sonra Hemşinliler ile de tanıştıktan sonra onlar da hani sorduklarında, gerçekten de adamlar işte köyden peynirini, sütünü satmaya geliyor, elinden alıyorlar eşkıya gibi; eşkıyalık yani, gibisi yok yani, bu eşkıyalık, çok üzücü. Bilmiyorum, bundan sonra öyle bir şeyler olmaz artık. Asla olmaz. Umarım olmaz.

Hopa'da Lazca'dan çok Hemşince duyulduğunu, Lazların Hemşinliye kıyasla kendisini daha "modern, şehirli" dolayısıyla "daha Türk" gördüğünü bazı görüşmeciler saptamıştır. Ama kaçınılmaz olarak Laz, Hemşinlinin

17 Batı Karadeniz'e Lazlar ile beraber 1876-78 döneminde Hemşinliler de göç etmiş ve Akçakoca'nın Hemşin Köyü gibi çok az sayıda Hemşince konuşulan Hemşinli köyü vardır.

karşısında her zaman Laz'dır. Üniversite mezunu Zeynep Hopa'da kendini Hemşinli'den daha modern görme eğiliminde olan Lazların Türklükle çok doğal özdeşleştiğini, ama burada başka bir halkın da yaşıyor olmasından dolayı "bir Hemşinlinin karşısında her zaman bir Laz'ın Laz olduğunu" söyler. Zeynep altmışlardan sonra yavaş yavaş ilçe merkezine inen Hemşinlilerin geçmişe kıyasla daha sağlam tutunduğunu, ancak ilişkilerin hâlâ önkoşulsuz olmadığının altını çizer: "Belki işte siyasal fikirlerde birleşmeler varsa ilişki gelişebiliyor" der ve bu mesafeyi Lazların kendisini "buranın kadim halkı sayması", "ev sahibi sayması", "onlar sonradan geldiler" düşüncesine sahip olmasıyla ilişkilendirir. Zeynep'in yorumu Batıdaki Laz-Türk ilişkisinin bir benzerinin Hopa'da Laz-Hemşinli arasında kurulduğu şeklindedir:

> Hopa'da okula gidiyorsunuz örneğin, yanyana oturduğunuz Hemşinli arkadaşınız var. O Hemşinli, siz Lazsınız. 'Siz daha önemlisiniz' gibi bir şey. Ama Batıya gittiniz, üniversiteye gittiniz. Lazsınız. "Aaa Lazsınız!"… Ama işte Türk kimliği var ve daha baskın bir şey. Lazlık fıkrası, onikiden sonra kafası bir şekilde çalışmayan, böyle şeyler oluyordu tabii ki.

2004 yerel seçimlerinde ÖDP'den (Özgürlük ve Dayanışma Partisi) Belediye Meclisi adayı olan Elif'in karşı karşıya kaldığı durum ilişkinin dinamiği ve dönüşümü adına kayda değer bir örnek oluşturur. Yerel seçimleri kazanarak adeta tarihe geçen ÖDP ilçe yönetimine Elif, Belediye Meclisi üyesi olarak girer. Elif o dönem yaşadıklarını şu şekilde anlatır: "Adayımız biliyorsun Hemşinliydi. Bugüne kadar da hiçbir Hemşinli aday olmamıştı ve seçimi de aldı. Ve bunda Laz olarak, bir ben vardım önde giden. Ve inan halalarım var 80 yaşında, onlara görünmemek için…" derken Elif güler ve annesi Türkan kızının sözünü "saklanıyordu" diyerek tamamlar. Her evde bir Laz'ın kendisini köşeye çekip "napıyorsun, yani, sen ne olduğunu bilmiyor musun?" diye sorduğunu, halalarının "ölmüş babanın hatrı yok mu, napıyorsun" diye sıkıştırdığını ve bu tavırlarının ardında yatan temel sorunun belediye başkanın Hemşinli olması olduğunu söyler:

> Politikliği hiç önemli değil. Ne olursa olsun. Sırf Hemşinli olduğu için. Neler nelerle karşılaştım. Ben gerçekten o zaman Laz olmak istememiştim (gülüyor). Laz olduğumdan utanmıştım yani. Gerçekten Lazların, çok şoven olduklarını düşündüm ve bunu daha çok, yaşlılar çok fazla yapıyordu.

Batı Hemşinlilerinden farklı olarak Hopa Hemşinlileri sosyal ve ekonomik olarak uzun bir süre dezavantajlı konumda kalmışlar, daha kırsal bir ekonomiye yaslanmışlar, anadillerini daha aktif bir şekilde korumuşlar, tüm bunlar nedeniyle de merkeze yerleşmeleri ve Lazlar ile aralarındaki sosyal sınırların gevşemesi ve eşitlenmesinin geciktiği söylenebilir. Bir

bakıma Hemşinlilerin kırsallığı ve daha yaygın Hemşince kullanımı, Hopa'da Lazları daha Türk, daha egemen, daha şehirli, daha eşit yurttaş kılmıştır.

Kürtlük ile Etkileşimler

Makalenin başında alıntıladığım Funda'nın anektodu Laz ve Kürt ilişkisinin kısmen birbirini yeterince tanımadan ulaştıkları güçlü önyargılara örnek oluşturuyor. Laz ve Kürt etkileşimi ve ilişkisi, Hemşinlilik-Lazlık ilişkisine kıyasla siyasal faktörlerden bariz bir biçimde daha yoğun etkilenir. Başta eğitim sistemi olmak üzere, devlet aygıtının çeşitli ideolojik ve sosyal araçları Lazların "farklılık", "ihanet", "sadakat" algısını şekillendirmektedir. Lazların Kürtlere bakışı bütünüyle kendi kendilerine keşfettikleri ve ortaya koydukları bir söylem değildir. Ancak birçoğu hegemon söyleme göre kendisini ilişkilendirmiş, uyumlamış ve konumlandırmıştır. Ünlü'nün (2014) "Türklük Sözleşmesi" olarak kavramsallaştırdığı "belirli görme biçimleri"nin ve "farkına varılmadan yaşanan imtiyazların" duyarsızlık ve ilgisizlik ile şekillenen Kürt algısını etkilediği saptamasından hareketle Lazların Kürt algısının bu duruma bir örnek oluşturduğu söylenebilir. Yine de Lazların bulanık kimliği, etnik farkın tamamen ortadan kalkmamış olması ulusal olarak biçimlenen filtrede kırılmalara yol açar ve görme, bakma biçimlerini özgürleştirme potansiyelini barındırır. Bu aslında Kürtlere ilişkin tutum ve davranışlara da doğrudan yansır. Lazlar ve Kürtler arasında, etnik kimliğinin tanınması ve yaşatılması ortaklığı üzerinden belirli bir duygudaşlık ve dayanışmayı inşa edenler veya mümkün görenler bir yanda; Kürtlük ile her türlü ortaklaşmaya endişeyle yaklaşanlar veya bütünüyle reddedenler bir yanda bulunur. Bu iki pozisyonun arasında gel-gitler veya melezlenmeler de söz konusudur.

Laz bölgesi, dış göç veren ve sınırlı istihdam fırsatı sunan bir coğrafya olarak, '90'lardan sonra en az Kürt göçü alan yerlerden biridir. Bölgede az sayıda Kürt yarıcı/ortakçının varlığından ve yine az sayıda Kürt memurdan söz edilir. Batıdaki şehirlerde yaşayan Lazların, Kürtlerle daha çok karşılaştığını varsayabiliriz. Lazlar ve Kürtlerin gündelik hayattaki etkileşimine baktığımızda, birçok görüşmeci, Kürtlerin kendilerine Lazlıkla ilgili sorular sorduğunun altını çizer. Laz kimliği konusunda duyarlı olan ve Laz kimliğini ve dilini yaşatacak reformların destekçisi olan birçok Laz, böyle düşünmelerinde Kürt arkadaşlarıyla sosyalleşmenin kendilerinde etkili olduğunu ifade eder. Kürt arkadaşlarının "nasıl dilinizi bilmezsin?" diye kendilerini eleştirmeleri, "horon senin dansın, neden bilmiyorsun?" diye şaşırması gibi örnekler verirler. Üniversite yıllarında Kürt arkadaşlarının kendisine Laz olmasından dolayı pozitif yaklaştığını ve ilgili olduklarını söyleyen Zeynep, seçmeli ders gibi reformları hem Kürt hareketinin etkisi, hem de dünyada yerellik meselesinin geldiği aşa-

manın sonucu olarak görmektedir ve şunu ekler: "Bireysel olarak benim daha çok etkilendiğim Kürt hareketi. Sonuçta Laz olduğumu, Lazcayı bildiğimi söylüyordum. Ama üstüne çalışmak, Lazca yazmaya çalışmak, Lazca okumaya çalışmak, Lazca okumayı öğrenmek biraz ondan sonra olmuş bir şey". Emekli öğretmen Cevdet tekrar Lazcasının değerini fark etmesinde bir Kürt akrabasının etkisini örnek verir:

> Dilin önemini şuradan anladım. Benim eniştem çok iyi Kürtçe konuşuyor. Ben diyor 'Kürtçe düşünüyorum, rüya görüyorum, bana zorla Türkçe'yi anlayacaksın diyorlar, ben anlayamıyorum' diyor. O zaman ben de "niçin Türkçe düşüneyim? Ben niye Lazca düşünmeyeyim" dedim. Dilin önemi orada. Adam öyle düşünebiliyor. Rüyasını dahi öyle görüyor. Başka şey dayatırsan çatışmanın sebebi bu.

Bazı Lazlarda Kürtlerle kurulan dostluk veya Kürt hareketine duyulan sempati onlarda Laz kimliklerini güçlendirme etkisi yaratırken, bazılarında ise bu durum Lazlıkla bir yakınlaşmaya neden olmayabiliyor. İzmir'de doğup büyüyen ve kendisini ne Lazlığa ne Türklüğe ait hissetmediğini söyleyen İzmirli Emre, Kürt hareketine "sempati duyduğunu" vurgular. Asıl rahatsızlık duyduğu şey ise Lazların kendilerinin emek vermeden seçmeli dersler gibi reformlardan faydalanmasıdır. Dedesinin Lazca konuştuğu için işkence görmediğini, bu nedenle Kürtlerin durumunun farklı olduğunu düşünmektedir. Lazların ve Kürtlerin karşı karşıya kaldığı farklı tutum ve baskıları birçok görüşmeci dile getirir. Etnik şakalardan başka Laz olmaktan dolayı herhangi bir ayrımcılığa, dışlanmaya maruz kalmadığını söyleyen Pınar, eski iş yerinde bir Kürt arkadaşıyla kendisini kıyasladığında durumlarının farklı olduğunu anlamıştır:

> (İşyerinde) bir Kürt arkadaşım var, bir ben varım. Ben annemle telefonda gayet rahat Lazca konuşabiliyorum ama o annesiyle Kürtçe konuşamıyor. Bunu yasaklayan bir şey yoktu ama konuşamıyordu. Ben o konuşmayı yapmakta hiçbir rahatsızlık duymuyordum. Bu rahatsızlığı onun duyması bile orada bir kere onun kadar yoksunluk içinde olmadığımın göstergesi.

Pınar, Kürtlerin Lazlara kıyasla daha çok ayrımcılığa maruz kaldığına inansa da, yaşadığı bazı şeylerden Kürtlerin kendileri dışında kalanlara çok güvenmediğini düşünür, o yüzden Kürtlerle ortak iş yapmakta zorlandığını söyler. Türkçe anadilli büyüyen Meltem, Lazlığı kimliğinin önemli bir paçası olarak hissettiğini ve Lazlıktan dolayı bir ayrımcılığa uğramadığını söylemektedir: "Benim 'keşke Lazca da öğretilseymiş, keşke şöyle olmasaymış, böyle olsaymış' düşüncelerim bilinçli çağlarıma denk gelen zamanlar. Dolayısıyla o dönemden beri taşıdığım -belki bir Alevi çocuğun okuldayken sen niye oruç tutmuyorsun- ayrımcılığına maruz kalması gibi travmatik bir şey ben yaşamadım çocukken. İstiklal

Marşı TV'de çalınca ayağa kalkıp marş söyleyen bir çocuktum." Şimdi her türlü tektipleştirmeye karşı oduğunu, kendi çoğul (bir bakıma bulanık olarak okuyabileceğimiz) kimliğini kabul ettiğini söyler. Kürtler için ise şöyle hissetmektedir:

> Ben nedense duygusal bir şey olacak belki ama ne bileyim bir Abhazlarla, bir Çerkezlerle veya Ermenilerle kendimi daha yakın hissederim, Kürtlerle olduğundan. Belki onların bu kadar ön planda olması diğer grupların belki kendini biraz daha ikincil planda hissetmesine neden olmuş olabilir. Çünkü onlar kendi ayrılıklarını, kültürel, işte kimlik olarak ayrılık bilinçlerinin altını o kadar çizdiler ki sanki diğerleri daha hafif kaldı. İşte Kürtleeer (sesiyle vurgulayarak) hani ve işte Lazlar, Çerkesler, bilmem neler gibi.

Avrupa'da doğup büyüyen üniversite mezunu Leyla, "bir matruşka"ya benzettiği kimliğini şekillendiren çevreler arasında Türklüğün, Almanlığın, Lazlığın yanında gençlik yıllarında Kürt arkadaşlarıyla olan etkileşimini de anar. Bir dönem Türkçe dersi hocalarının etkisiyle Türk kimliğine yaklaştığını, ardından Lazlığını keşfetme sürecinde Kürt arkadaşlarıyla "Türk müsün, Kürt müsün?" sorularının sorulmasıyla, "Kürtlerle etkileşim halinde", "benim de Laz olduğum tekrar ortaya çıkıyor" diye anlatır. Lazların Türkçeye uyum sağlayarak başarılı olabileceğini, rahat yaşayacağını gördüğünü ve bunu seçtiğini, ama Kürtlerin dillerini konuşmakta direndiği için işkence gördüğünü "burada ise Lazca konuştu diye işkence gören olmadı" şeklinde ifade eder. Bugün ise Kürtlerin Lazlardan kendileriyle aynı politizasyonu beklemelerinin haksızlık olduğunu, Kürtlerin yaşadıklarının daha ağır olduğunu kabul ederek, açıklamaya çalışır:

> İki ay önce Köln'de bir Kürt gazeteciyle konuştum. Bana dedi ki "siz Lazlar çok apolitiksiniz". Aramızdan A. ve B. ile görüşmüş, B. HDK'ya da katılmıştı. En politik olan odur. Ve B'ye o 'politik değilsin' dedi. Onların çıkışı çok daha farklı. Onların mücadelesi belki daha meşru, daha gerekliydi. Belki daha fazla ırkçılık yaşadılar. Daha fazla eziyet, işkence falan olabilir. Bizim burada öyle olmadığı için böyle bir sert tepki, nefretle bakamıyoruz Türk politikasına, TC'ye.

Üniversite öğrencisi Bora kendisini kesinlikle Laz hissettiğini "bariz bir gerçeklik var, benim bir MHP'li olmam imkânsız" diyerek açıklar: "Hayatıma dâhil olan bütün Kürtler bana karşı hep iyi davrandı, hep nazik davrandılar. Sadece özel hayatımda değil genel olarak. Bana bir Kürt şöyle kötülük yaptı diyemem" demektedir. Buna rağmen, Lazlık ve Kürtlüğü yanyana koymakta bütünüyle rahat hissedemediğini, bunda yetiştirilme tarzının, ailesinin etkisi olabileceğini düşünmektedir. Lazca seçmeli ders gibi Kürtlerle ortaklaşan noktalarda Lazların çok büyük bir kısmının

Lazcaya destek verse bile "Kürtlerle olan irtibatını kabullenmeyi kesinlikle ama kesinlikle kabul etmeyeceklerini" belirtir. Bunun nedeni ise "ayrılıkçı", "bölücü" olarak damgalanmaktan duyulan korku ve bedellerinin ürkütücülüğüdür: "Aynı kefeye konulduğun zaman Türkiye'de çok sorun yaşıyorsun. Her yerde her zaman sorun yaşıyorsun." Kırklı yaşlarında bir öğretmen olan Ahmet, Lazlarda devletten gelebileceklere dair bir korku olduğunu, bölücülük sayılabileceği endişesiyle Lazların Lazcaya duyduğu sevgiyi bastırdığını düşünmektedir:

> Kurucu kadroların düşünceleri, hayata geçirilişi, en küçük muhalefeti bastırması, tahammülsüzlük, Dersim vardı mesela… Bunlar insanların belleğinde vardı. Sırf şapka giymiyorlar diye Rize'yi bombaladılar yani. Babam anlatırdı. Hamidiye'yi anlatırdı babam. "Atma Hamidiye atma, şapka da giyeceğim, vergi de vereceğim", sözlü tarihte var yani. Babam bazen böyle söyler. Bu anlatılmış, ruhlarına işlemiş insanların.

Lazların Lazca ile ilgili takındıkları tutumlarda bu devlet korkusunun altını çizen Ahmet, bugün Lazların, seçmeli Lazca dersinin başlamasının arkasında Kürt hareketinin oynadığı rolün aslında farkında olduğunu ama kendi diline döndürerek "Kürtlerde olmasaydı bizde de olmazdı" dediğini belirtmektedir.

Artık Türkiye'de farklı etnik kimliğe sahip diğer grupların kendi etnik kimliği için talep edeceği kültürel reformlar dahi bunun Kürt meselesiyle ve Kürtlükle ilişkisini düşünmeden yapılamıyor. Örneğin Lazca seçmeli derslerin ortaokullarda başlaması, köy isimlerinin orijinallerine geri dönebilmesine uzun bürokratik bir yolla izin verilmesi gibi bazı mevzuata dair değişiklikler, Laz kültür çevresinin enstitü açması, Lazcaya kitap çevirileri yapılıp basılması, üniversitelerde Laz dili araştırma bölümünün kurulmasının talep edilmesi gibi[18] meseleler bu bağlamdan ayrı ele alınamıyor. Aslında son derece sınırlı olan bazı reformlar, kimi Lazlar arasında büyük tepki çekebilmektedir. Yakın zamanda ortaokullarda başlayan seçmeli Lazca dersi uygulamasına ilişkin yaşanan tartışmalar bu durumun örneklerinden biridir. Laz dil ve kültürüyle ilgili Facebook sayfalarındaki kullanıcı yorumları incelendiğinde, ders tartışması ilk ortaya çıktığında çokça Laz'ın tam da kendilerini Kürtlerle kıyaslayarak okullara Lazca girmesine karşı çıktığını, ya da çekimser kaldığını gösteriyordu. Bir yandan Lazcanın karşı karşıya bulunduğu yok olma tehdidini kabul etmiyor veya önemsemiyorlar, diğer yandan da her ne olursa olsun dilin özel alanda, aile içinde kalması gerektiğini aksi takdirde "Türkiye'yi bölme oyunu"na alet

18 Son olarak Düzce Üniversitesi'ne yapılan Laz Dili ve Edebiyatı Bölümü kurulması yönündeki başvuru "Lazca üzerine doktora yapmış en az üç uzman kişi gerektiği" söylenerek reddedildi (Agos, 1.9.2014).

olunacağına inanıyorlardı. Zaman içinde dersleri faydalı bulan eğilimin sosyal medyada sesi daha çok çıktı ve belki de derslerin başlamış olması bizzat durumu normalleştirdi. Milli Eğitim Bakanlığı'nın ve tabandaki bazı yöneticilerin gönülsüzlüğünün de etkisiyle dersler ancak birkaç okulda devam etmektedir.[19] Lazca derslerine karşı çıkanların argümanlarına baktığımızda bunun tam da "Kürtler gibi olmamak", "Kürtlerden farklı olmak" ile inşa edildiği görülür. Kürtler ile ilgili algının ve Lazları Kürtlerle karşılaştırırken kullanılan dilin birbirini çok tekrar eden bir "bilişsel şema"dan devşirildiği söylenebilir. Bu bilişsel şemalar (cognitive schemas) bir tür habitus gibi işlemekte ve otomatikleşmiş davranış ve tepki olarak çalışmaktadır. "Düşmanlar, hainler, bölünme, dış güçlerin oyunları, ekmek yediği kaba pisleme, bayrağa ihanet" ve benzeri ifadelerle yansıtılan bu düşünme biçimleri Lazları da ilgilendiren kültürel, siyasal durumlarda devreye sokulur ve bir anlamda verili kabul edilenden farklı olanı terbiye etme, disipline etme ve birbirini kontrol etme olarak işler. Otomatikleşen davranış ve tutumlar, farklılığa dönük paranoya, tahammülsüzlük, şüphe ve bastırma olarak vücuda gelir. En başta farkın tanınmasını talep etmek ve bu farkı okula taşımak Lazları, tıpkı Kürtler ve azınlıklar gibi fark talep eden öteki yapabilir ve çoğunluk ve olağan halesinin dışında bırakabilir.

İlkokul mezunu ve otuzlu yaşlarının başında olan İsa, anadil olarak Lazca öğrenmişse de okullarda Lazca dersin gereksiz olduğu fikrindedir. "Annebaba Lazca'yı öğretsin ama çok da yararlı olmadığını da söylesin yani" diyerek Lazca seçmeli derslerin okullara girmesine karşı çıkar. Lazlarla Kürtler arasında tek benzerliğin "ayrı ayrı dillerinin olması" olduğunu düşünmektedir. Kendisine "para verilse dahi", "Trabzonluyum" demeyeceğini söyleyen ve Lazca bilmese de Laz kimliğine belirgin bir vurgu yapan kırklı yaşlarındaki Şahin, Kürtler ile Lazlar arasında hiçbir ilişki, benzerlik, ortaklık görmez. Askerliğini doksanların başında Mardin'de yaptığı için meseleyi "çok iyi bildiğini" ifade eden Şahin, Lazların "Kürtler gibi" olmadığını düşünür: "Biz Türküz. İnancımız da var. Sıkıntımız yok o konuda. Kürtler gibi değil yani. Kürtler 'Türküz' demiyorlar ki. Bizde öyle bir sıkıntı yok" demektedir. Seçmeli derslerin Kürtler nedeniyle "bir emrivaki" olarak başladığını, derslerin olup olmamasının önemi olmadığını düşünür: "Valla olup olmaması çok önemli değil. Sonuçta biz Türküz. Öyle bir sıkıntımız yok. Benim dediğim şeyi, bütün Lazlar da söyler. Bizde bölücülük, ayrımcılık, öyle bir şey zaten Lazlarda yok." Ardından Kürtlerin de zaten "dış güçlerin oyununa" geldiğini belirtir. Askerde tek bir Kürt arkadaşı olmuştur ama Kürtler hakkında çok olumsuz, ırkçı ifadeleri rahatlıkla kullanır: "Kürtler harbi güvenilmez. Güvenilir değiller.

19 Milli Eğitim Bakanlığı müfredat ve ders kitabı hazırlama işlerini üstlenmemiş, Laz Enstitüsü bunu yapmıştır.

Pisler. Var da var. Oralara girmeyelim" dedikten sonra "Lazlar adına da söyleyeyim" diyerek, Lazların devletle hiçbir sıkıntısı olmadığının, çok mutlu olduklarının altını çizen Şahin şunları ekler: "(Türk derken) bayrağımız aynı da, bunun başka açıklaması yok. Sonuçta bu ülke için Türkü, Kürdü, Lazı birlikte şehit düşmüş. Bunu Kürtlerin de bilmesi lazım". Şahin görüşme sırasında çok kısa bir süre sonra HES'lerin doğaya zarar verdiğini söyleyecek, sahil yolunun toplumsal dokuya etkilerinden şikâyet edecektir. Bir yandan çeşitli biçimlerde devlet ve iktidardan şikâyet ederken, bir yandan vurgulanan "sıkıntımız yok" söylemi kendisini "mağdur edilen", "ezilen", "haksızlığa uğrayan" bir kimlik olarak görmemenin dışavurumudur.

Birbirini yakından tanıyan kadınlardan oluşan bir odak grup görüşmesinde bu kırılma anları ve Kürt meselesinin Lazlığa ve Türklüğe bakışa etkisi çok açık bir şekilde ortaya kondu. Lazca konusunda artık daha duyarlı olduklarını söyleyen Laz kadın grubuna fikirlerini neyin değiştirdiğini sordum. Lise mezunu kırklı yaşlarındaki Feride sözü aldı: "Ne değiştirdi biliyor musun? Kürtler dinine, diline, her şeyine sahip çıkıyor da neden biz böyle, biz niye çıkmıyoruz?" diyerek tartışmayı açtı. Funda da "Belki de bizi Kürtler bilinçlendirdi" diyerek arka çıktı. Feride, "Evet! Bu bir gerçek, öyle, evet!" diye devam ederken gruptan gülenler, destek çıkanlar ve itiraz edenler hep birlikte konuşmaya başladılar. Kırklı yaşlarında lise mezunu Funda "son zamanlarda biz üzülüyoruz çünkü niye bilmiyoruz, hep kendi aramızda konuşuyoruz. Düşünüyoruz çünkü niye bilmiyoruz diye…" demekteyken Feride "yani Kürtçe şeyler var da, neden? Biz de Lazız? Bizi en çok uyandıran bu Kürt sorunudur" diye devam etti. Bu noktada ortaokul mezunu, kırklı yaşlarında ve Lazların vatanseverliğini daha önce vurgulamış ve kendini arkadaşlarından daha "dindar" gören Asiye "aslında bizim böyle olmamız daha iyi, yaşadığım vatana ihanet etmiyorum" diyerek itiraz etti. Feride "Biz ayrılmayı istemiyoruz" diye savunmaya geçerken, Hemşinli biriyle evli ve uzun zamandır Hopa'da yaşayan ilkokul mezunu Batılı bir Türk olan Aysel tartışmaya dâhil oldu: "Bakın dil ayrımı girdiği zaman dil, bayrak, toprak diye gelir" dedi. Bunun üzerine lise mezunu kırklı yaşlarındaki Neşe Aysel'e "hayır öyle değil, aynı bayrak altında Ermeni de yaşayabilir" diye cevap verdi. Aysel devam etti: "Sen öyle söyleyebilirsin. Ama senin çocuğun öyle demeyecek. Vatan bir bütündür parçalanamaz!" şeklinde konuşunca Feride sesini yükseltti: "Sen onu geç, vatan matan parçalanmaz! Kürdistan kurulduysa neden Lazistan kurulmasın ki, Lazistan kurulduysa Hopa'da Hemşenistan niye kurulmasın!" deyince, Aysel "galiba bu ülkeden gidecem! Bana yer kalmadı" diyerek güldü. Funda da sarkastik tavrıyla gülerek "Bana bir bakanlık verilecekse kurulsun isterim. Bakın görüyorsunuz değil mi menfaat…" diye söze girerken Aysel, dil ile bağımsızlık arasında çok kısa ve doğrudan bir ilişki olduğunu düşündüğünü açıklamaya başladı: "Bak Kürtler kur-

dular ülkesini, çok büyük, çok yakın bir ilişki, öyle uzak değil. Kürdistan okulunu istedi, dilini, istedi, toprağını bayrağını istedi, yapmadı mı? Yaptı, dilini de aldı, toprağını da aldı, bayrağını da dikti mi? Dikti! Bitti mi bitti! Kürdistan yok mu? Bayrak ne takılı Diyarbakır'da? Diyarbakır'da hangi bayrak takılı!" diyerek sesini epeyce yükseltince, kızdığında hep Lazca konuştuğunu daha önce söyleyen Feride "Sus! Dosdibi!" (Lazca: Sus) diyerek arkadaşı Aysel'in sözünü kesti ve devam etti: "Oralarda yaşamadığın için bilmiyorsun. Ama en azından Türk bayrağını da asmıyor, kendi bayrağını asıyor". Bunun üzerine herkes aynı anda konuşmaya başladı ve tartışma daha da hararetlendi. Tartışmanın devamında Asiye "Lazların bilinçli insanlar olduğunu", ilkokul mezunu kırklı yaşlarındaki Nebiye Lazların "vatansever olduklarını" ifade ederken, Feride de "Bir şey söyleyeyim mi burada mesela Hemşinli de var, Lazı var, Poşa'sı var, bilmem nesi var, hepimiz kardeşçe geçiniyoruz" diyerek ortamı artık rahatlatmak istedi. Neşe, "Lazlar o kadar sıkı insanlar değil, ayrılmaz, öyle şey istemezler. Hani o ezilmemişler, Doğuda insanlar ezildikleri için" derken Funda da "işine gelmez" diye ekledi. Bu noktada giderek sık sık kaydıkları sarkastik tavır ağır basınca, Kürt kadınlarıyla Laz kadınlarını karşılaştırmaya başladılar. Feride, "bir şey söyleyeyim mi hiç kimse onları ihmal etmemiş, ben keşke Kürtle evlensem" deyince Aysel tipik stereotiplere meyletti: "Otuz çocuk doğurursun devlet baksın", bunun üzerine Feride devam etti: "Ben orada kadınların yaşadığı gibi rahat, Kürtler gibi isterim. Kadınlara orada daha çok görev veriliyor. Bizim Kürt kadar hakkımız yok. Kadın, burada ekmek için tepeye çıktı oradan düştü öldü, ama onların kadınları el bebek gül bebek daha çok değer veriliyor" derken Asiye, "onlar da kadınlarını, kızlarını öldürüp.… üç tane kuman olacak da" diyerek itiraz etti. Bu noktada lise mezunu elli yaşlarındaki Emel arkadaşını, "sen aşiretleri gördün herhalde" diyerek eleştirdi.

Burada ayrıntılı bir şekilde aktardığım odak grup içi tartışma birkaç şeyi ortaya seriyor: Lazlar arasında Kürtlüğün nasıl algılandığı, büyük ölçüde ideolojik eğilimleri ve sınıfsal habituslarıyla da ilişkili gibi görünmektedir. Kürt'e nasıl baktığı Laz için neyi ne kadar istediğiyle de ilişkilidir. Kürtlere ilişkin stereotipleri yeniden üretenler de, buna itiraz edenler de vardır. Kadınlık imgesinin Lazların kendi etnik sınırlarını inşa ederken temel referans noktası olması gibi, Kürtlük algılarının da başat unsurlarından biridir. Öte yandan, "beyin cimnastiği" olarak dahi Lazlık-Kürtlük ilişkiselliği kurulduğunda hem dışarıdan Türklerden, hem içeriden, itiraz mutlaka çıkmaktadır. Grupta Laz olmayan Türk görüşmecinin tavrının keskinliği ve müdahaleciliği anlamlıdır. Buna karşın Laz kadınlarının çoğu, Kürtlüğe bakarak Lazlığını yeniden keşfettiğinden, ya da başka türlü anlamlandırmaya başladığından söz edebilmektedir. Lazlık için neyi ne kadar istediği Kürtlükle uzaktan da olsa etkileşim içinde şekilleniyor görünmektedir. Ne var ki Lazlığı Kürtlüğe yaklaştırdıkça Laz'ın Türklü-

ğü sorgulanmaya başlanmaktadır. Verili durumda yaşanan değişimlerle habitus ve güç ilişkileri yeniden şekillenmektedir. Egemen grup güç dengelerindeki değişimi kendi bütünlüğüne ve kimliğine karşı bir hakaret olarak görebilir. Özellikle kendisini egemen tarafta konumlayanlar, haketmeyenin hak edenin üzerine çıkacağı korkusuyla, bildikleri dünyanın değişiyor olduğu endişesiyle değişimi "şok edici" bulabilirler (Todd, 2005: 440). Kendisini egemen olarak gören Lazlar açısından değişim ve belirsizlik endişe verici, ürkütücü bir bozgun, kaos ve şok olarak yorumlanırken, kendisini ezilen bir kimlik olarak görenler -daha çok Lazca'nın kaybolmakta olması bağlamında- değişimi imkânlar barındıran, demokratikleşme ihtimali olarak görme eğilimindedir. Aynı zamanda kendisini ezilen bir kimlik olarak görenler, diğer ezilenlere, Kürtlere veya azınlıklara da aynı veya benzer bir empatiyle bakabilmektedir.

Sonuç Yerine: Lazların Türklüğü

Lazların etnik olmayan Türklüğünün iki yaygın karşılığından söz edebiliriz. Birincisi, "hem Laz'ım, Türk'üm" derken vurgulanan Türklük bu devletin sahibi ve egemen olmak anlamına gelir. İkincisi, "Türk'üm" derken Türklüğü Türkiye ve Türk kültürü, ortak yaşam ve Türkçe ile melezleşen ve kendisini zenginleştiren bir kimlik olarak yorumlar. İki durumda da Türklük etnik köken anlamında değildir, siyasal veya kültürel bir ilişkiselliktir.[20] Özellikle yurtdışına çıktıklarında ilk olarak kendilerini Türk olarak tanıttıklarını, sonra Laz olduklarını kendilerine yakın buldukları kişilere açıkladıklarını birçok görüşmeci ifade etmiştir. Lazlığın *evrensel* ölçekte tanınmaması, bilinmemesi de dâhil olmak üzere, Lazlık sahip olduğu kaynaklar ile kendi kendine yeter bir kategori ve aidiyete karşılık gelmekte zorlanır, siyasal bir öznelleşmeyi yüklenemez. Yani Lazlığın ulusal bir karşılığının olmaması Laz kimliğini elbette şekillendiren bir durumdur. Burada ulusallıktan kastım kendi ulus-devletine sahip olmak veya bunu talep etmek değil, kendine siyasal bir öznellik atfetme, kendini bir siyasal kolektivite olarak görme ve buradan yola çıkarak bir tanınma talep etme hâlinin çok istisnai olmasıdır. Dünyada bu siyasal öznellikleri beslemekte kullanılan tarih mitleri, tarihsel miras, kurumlar, mobilizasyon vesaire çok zayıftır veya hiç yoktur, inşa edilmemiştir.

Özellikle Kürtlüğe bakış bir anlamda *etnik fark*ın kamusal alanda temsiline ve tanınma hakkına nasıl bakıldığının izdüşümüdür. Kürtlük üzerine konuşulurken görüşmecilerin sıklıkla "fark", "farklı olarak", "farkımız" gibi tanınmaya (recognition) dair çağrışım yapan kelimeleri kullanmaları anlamlıdır. Vatandaşlarına kanun önünde formel hukuki eşitlik ve

20 Lazların etnik köken olarak Türk olduğunu bazı ülkücü Lazların iddia ettiğini söyleyebiliriz. Bunun dışında bu iddia yaygın değildir.

homojen bir kimlik tasavvur eden Türkiye'nin en çok siyasallaşmış meselesi olan etnik farkın kabulü tartışmasıyla doğrudan ilişkilidir. Artık ontolojik olarak etnik fark reddedilmese de, bu fark ile ne yapacağımız meselesi siyasal ve toplumsal tartışma, kutuplaşma ve arayışların merkezinde yer alıyor. Bazı görüşmeciler, gözlemlerine dayanarak Lazlar açısından devlet ile ilgili korkuların ve beklentilerinin asıl mesele olduğunun altını çizdiler. Dilinin geçmişte baskılanmış olması, grubun demografik küçüklüğü, sınır bölgesinde oluşu, Karadeniz bölgesinde 12 Eylül darbesi sonrası dayatılan muhafazakârlaşma gibi çok çeşitli olgular Laz kimliğini de etkilemektedir. Bu bağlamda sık gözlemlenen Kürtlerle duygudaşlık, dayanışma kuramamanın nedeni sadece Kürt-Laz ilişkisiyle ilgili bir durum değildir. Daha çok Lazların devletle kurduğu, devlet dolayımından ulusal Türk kimliğiyle kurduğu ilişkiyle bağlantılıdır. Kürtlükle kuracağı ilişkinin tetikleyebileceklerinden duyulan endişe ve statü kaybı korkusuyla ilişkilidir.

Devletin Lazları "Kürtler gibi göreceği" korkusunun yaygın olduğunu bazı görüşmeciler dile getirdiler. Bazı görüşmeciler de bizzat kendileri "Kürtler gibi olmadıklarını" vurguladılar. Örneğin, üniversite mezunu bir aktivist olan Ebru, Lazlarda devletin Lazları, Kürtleri gördüğü gibi göreceği korkusunun çok güçlü olduğunu düşünmektedir. Bunun için de Lazlar, "devlete daha çok sarılmakta"dır. Ebru, Laz hemşehri derneklerinin etkinlik ve gecelerine Laz bürokratların, valilerin çağrıldığını, böylece "kendilerini garanti altına aldıklarını" söylemektedir. Laz bürokratlarının, iş adamlarının "devletçi" duruşlarıyla Lazlıkları arasında bazen "arada kaldıklarını", Lazlar arasında kentli olma arzusunun, modernleşmenin eski köy evleri, dilleri gibi birçok şeyi yıkıp geçtiğini gözlemlemiştir. HES mücadelesinde yer alan bir köylünün kendisine "bana devletime karşı çıkmadan, derelerime nasıl sahip çıkacağımı anlatır mısın?" diye sorduğunu söyleyerek Lazlar için "devlet ile Allah'ın yarıştığını" ifade eder. Otuzlu yaşlarında üniversite mezunu bir aktivist olan Eren, Lazların Kürtleri TV'lerden "bölücü", "terörist" olarak tanıdığını düşünmektedir. Her Laz festivalinin "önce bayrak asılmasıyla" başladığını gözlemlemiştir. Bunu ise şöyle açıklar: "Önce devlete bağlıyız diyor, çünkü aslında başka bir şey olduğunu biliyor".

Yukarıda söz ettiğim kültürel ve siyasal olmak üzere iki Türklük biçminden özellikle de siyasal olan, egemenlikle kurulan ilişki, vatandaşlık ve güç hiyerarşileriyle bağlantılıdır. Bu, etnik Türk'le kurulan ilişki ve etkileşimin ötesinde bir meseledir. Ulusal Türk kimliğiyle, onun sağladığı özsaygı ve güvenceyle, yani bizzat devletle kurulan ilişki ve devletin, iktidarın sahibi olmakla, devletin olası şiddeti ve baskısından sakınmayla alakalı bir durumdur. Özetle "Türk olmak" eşit vatandaşlıktan faydalanmakla ve egemen olmakla doğrudan bağlantılı bir tutum olarak okuna-

bilir. Bu, elbette gündelik hayatta her gün yeniden üretilir. Nerede Laz, nerede Türk gibi davranılacağının bilgisi habituslara yerleşir, tüm bunlar aksana nerede kayılacağının, nerede düzeltileceğinin otomatikleşmesi gibi bilinçdışına yerleşmiş tavırlara da işler. Birçok Laz Batıdaki şehirlerde yüksek sesli konuşmaya devam ettiğini, başkaları anlamasın diye yabancıların yanında bazen Lazca konuştuğunu, yani kendine "çekidüzen" vermediğini söyler. Burada konrol altında tutulanın esas olarak etnik farkın temsilinin derecesi, tonu ve en önemlisi siyasallaşmaması olduğunu düşünüyorum. Etnik fark devletin hâli hazırdaki çizgilerini zorlayarak değil, siyasal erkin müsaade ettiği derecede temsil edilebilir. "Türk olmak" bu anlamda ulusal egemenliğin sahibi olmak, eşit vatandaşlıktan faydalanmak ve azınlık olmamak demektir. Ancak ortadan kalkma tehdidiyle karşı karşıya olan Lazca'ya hissedilen sevgi ve Lazlıkla kurulan aidiyet, her şeye rağmen, bugüne bulanık bir kimliğin taşıyıcısı olarak gelen Lazların "Türklüğü"ndeki çelişkilerin, çeşitliliğin ve korkularının nedenidir.

Kaynakça

Agos (1.9.2014) "Lazcanın Kurtuluşu için En Az Üç Doktora İhtiyaç Varmış", son erişim tarihi, 9.1.2015, http://www.agos.com.tr/tr/yazi/7888/lazcanin-kurtulusu-icin-uc-doktora-ihtiyac-varmis.

Aksamaz Ali İhsan (2011) *Laz Aydınları ve Sorumluluk*. İstanbul: Sorun Yayınları.

Akyüz, Latife (2014) "Liminal Alanlar Olarak Sınırlar: Türkiye-Gürcistan Sınırında Ekonomik Yaşam ve Etnik Kimliklerin Sınır Deneyimleri", *Toplum ve Bilim*, 131, 84-103.

Alba, Richard (2005) "Bright vs Blurred Boundaries: Second Generation Assimilation and Exclusion in France, Germany and USA", *Ethnic and Racial Studies*, 28 (1): 20-49.

Barth, Frederick (1969) "Introduction", içinde: F. Barth (der), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, Boston: Little Brown and Company, ss. 9-38.

Bellér-Hann Idilko (2007) "Hemshinli-Lazi Relations in Northeast Turkey", içinde: H. H. Simonian, *The Hemshin History, Society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey*. Londra: Routledge, 338-352.

Bellér-Hann Idilko ve Chris Hann (2003) İki buçuk Yaprak Çay: Doğu Karadeniz'de Devlet, Piyasa, *Kimlik*, Çev. Pınar Öztamur, İstanbul: İletişim.

Kolluoğlu, Biray (2013) "Excesses of Nationalism: Greco-Turkish Population Exchange", *Nations and Nationalism*, 19 (3), 532-550.

Bourdieu, Pierre (1985) "Social Space and Genesis of Power", *Theory and Society*, 14 (6): 723-744.

Bourdieu, Pierre (1991). *Language and Symbolic Power*. Çev. G Raymond ve M Adamson, Cambridge: Polity Press.

Brubaker, Rogers (1996) *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge: Harvadr University Press.

Brubaker, Rogers (2009) "Ethnicity, Race and Nationalism", *Annual Review of Sociology*, 35: 21-42.

Brubaker, Rogers (2015) "Linguistic and Religious Pluralism: Between Difference and Inequality", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 41 (1): 3-32.

Brubaker, Rogers, Margit Feischmidt, Jon Fox ve Liana Grancea (2006) *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylavanian Town*. Princeton: Princeton University Press.

Brubaker, Rogers, Mara Loveman ve Peter Stamatov (2004) "Ethnicity as Cognition", *Theory and Society*, 33: 31-64.

Bryer, A (1967). Some Notes on the Laz and Tzan (I) *Bedi Kartlisa. Revue de Kartvelologie.* XXIII-XXIV (52-53) Paris, İçinde: A. Bryer (1988), *Peoples and Settlement in Anatolia and the Caucasus 800-1900*. Londra: Variorum Reprints.

Cornell, Stephan ve Douglas Hartmann (2007) *Ethnicity and Race: Making Identities in a Changing World*, Second Edition, Thousand Oaks: Pine Forge Press.

Fox, Jon E. ve Cynthia Miller-Idris (2008) "Everyday Nationhood", *Ethnicities*, 8 (4): 536-576.

Gans, Herbert J. (1979) "Symbolic Ethnicity The Future of Ethnic Groups and Culture in America", *Ethnic and Racial Studies* 2(1): 1-20.

Gellner, Ernest (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.

Giles, Howard (1979) 'Ethnicity Markers in Speech', içinde Klaus R. Scherer and Howard Giles (eds) *Social Markers in Speech*, pp. 251–89. Cambridge: Cambridge University Press.

Hann, Chris (1990) *Tea and the Domestification of the Turkish State*. Huntingdon: The Eathon Press.

Jenkins, Richard (1994) "Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization and Power", *Ethnic and Racial Studies*, 17 (2): 197-223.

Kırzıoğlu F (1986) "İslamlığın Yayılmasından Önce Çanarlar/Lazlar'ın Ve Hemşenler'in Rize Bölgesine Gelip Yerleşmeleri," *Milli Tarihimizde Rize Bölgesi* (Konferans, Rize, 19/12/1986), İçinde:http://www.biriz.biz/rize/rizetarihi.htm#4, Son erişim tarihi 8/1/2014.

Meeker, Michale (2002) *Nation of Empire; the Ottoman Legacy of Turkish Modernity*. Berkeley: University of California Press.

Serdar, Ayşe (2015) "Yerel ve Ulusal Ölçekte Lazlığın Etnik Sınırlarının Yeniden İnşası: Dil, Hafıza, Kültür", *Mülkiye Dergisi*, 39 (1): 93-134.

Simonian Hovann H. (2007) "Hemshin from Islamicization to the End of the Nineteenth Century", İçinde: H. H. Simonian, *The Hemshin History, Society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey*. Londra: Routledge, 52-99.

Taşkın, Nilüfer (2011) *Representing and Performing Laz Identity: 'This is not a Rebel Song!'*. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.

Todd, Jennifer (2005) "Social Transformation, Collective Categories and Identity Change", *Theory and Society*, 34: 429-463.

Toumarkine Alexandre (2007) "Ottoman Political and Religious Elites among the Hemshin", içinde: H. H. Simonian, *The Hemshin History, Society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey*. Londra: Routledge,100-123.

Ünlü, Barış (2014) "Türklük Sözleşmesinin İmzalanışı (1915-1925)", *Mülkiye Dergisi*, 38 (3): 47-81.

Vanilişi, Muhammed ve Ali Tandilava (1992) *Lazların Tarihi, Çeviri: Hayri Hayrioğlu,* İstanbul: Ant Yayınları. (Gürcüce özgün adı Lazistan: Tarih, Coğrafya, Etnoğrafta araştırmaları, 1964).

Voloder Leila (2013) "Secular Citizenship and Muslim Belonging in Turkey: Migrant Perspectives", *Ethnic and Racial Studies*. 36 (5), 338-356.

Wimmer, Andreas (2002) *Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict: Shadows of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wimmer, Andreas (2004) "Dominant Ethnicity and Dominant Nationhood", İçinde: E Kaufmann (der), *Rethinking Ethnicity Majority Groups and Dominant Ethnicities*. Londra: Routledge, 40-58.

Wimmer, Andreas (2013) *Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks*. Oxford: Oxford University Press.

Yeğen, Mesut (2004) "Citizenhip and Ethnicity in Turkey", *Middle Eastern Studies*.40 (6), 51-66.

Yılmaz, İsmail Güney (17/8/2013) "Laz Kimliği Üzerine, Biamag, son erişim tarihi: 17.10.2015, https://bianet.org/biamag/kultur/149186-laz-kimligi-uzerine.

Yılmaz, İsmail Güney (25/11/2014). "Turkieşi Doloxe de Gale Lazepeşi Nufusi-1", Son erişim tarihi, 16.2.2015, http://www.fikirkarargahi.com/turkiesi-doloxe-do-gale-lazepesi-nufusi/.

Marx ve Engels'in Ulusal Kurtuluş Mücadelelerine Yaklaşımı

Güllistan Yarkın*

İngilizlik, onun emperyal ve sömürgeci boyutları kavranamadan anlaşılamaz.

Stuart Hall

Özet

Karl Marx ve Friedrich Engels; milliyetçilik ve ulusal mücadeleler hakkında derinlikli bir teori geliştirmediler. Bununla birlikte bu konular hakkındaki görüşlerini dile getiren birçok metin kaleme aldılar. Marx ve Engels'in ulusal kurtuluş mücadelelerine yaklaşımını ele alan bu makale iki soruya odaklanıyor: 1) Marx ve Engels'in, Komünist Manifesto'da dile getirdikleri "İşçilerin ülkesi yoktur." cümlesi neyi ifade eder? 2) Marx ve Engels'in Avrupa'nın sömürgelerindeki ulusal kurtuluş mücadeleleri hakkındaki görüşleri nasıl ve neden değişmiştir? Bu yazı, Marx ve Engels'in milliyetçilik ve ulusal kurtuluş mücadeleleri hakkındaki görüşlerinin 19. yüzyıl boyunca dönüştüğünü ve bu dönüşümün de ağırlıklı olarak onların toplumsal gerçekliği anlama sürecinde başvurdukları diyalektik ve tarihsel materyalist metodolojileri ile ilişkili olduğunu öne sürüyor.

Abstract

Marx and Engels did not create a comprehensive theory or an extensive analysis of nationalism and national struggles. However, they wrote multiple texts on these subjects in different times. This paper evaluates the approach of Marx and Engels to national liberation struggles and focuses on two basic questions which are the following: 1) What does the

* State University of New York at Binghamton – Sosyoloji bölümü doktora öğrencisi

sentence of "The working men have no country." that Marx and Engels stated in the Communist Manifesto mean? 2) How and why did Marx and Engels's ideas on national liberation struggles change over time? This paper argues that the approach of Marx and Engels to nationalism and national liberation struggles changed throughout the 19th century and this transformation occurred basically because of their methodology of dialectical and historical materialism that they used in analyzing various subjects of analysis.

Giriş

Ağırlıklı olarak diyalektik düşünce, emek, işçi mücadeleleri, sermaye birikimi, üretim süreçleri ve kapitalizmin ekonomi-politiğini inceleyen Karl Marx ve Friedrich Engels; milliyet, milliyetçilik, etnisite ve ulusal mücadeleler hakkında derinlikli bir teori geliştirmediler (Löwy, 1976; George, 1999; Gomez-Qunones, 1982; Debray, 1977). Milliyetçiliği toplumsal gerçekliğin ikincil bir unsuru olarak gören Marx, toplumsal gerçekliğin temel öğesini üretici güçlerin gelişimi olarak değerlendirdi (Petrus, 1971, 804). Dolayısıyla Marx, milliyet ve milliyetçilik kavramlarıyla, daha çok bu kavramların ekonomiye etkileri ve işçi sınıfının komünist enternasyonalizmiyle ilişkisi bağlamında ilgilendi (Poulantzas, 1969, 68; Hobsbawm, 1977, 10). Bununla birlikte her ne kadar Marx ve Engels, milliyetçilik ve ulusal kurtuluş mücadeleleri hakkında derinlikli bir teori geliştirmemiş olsalar da bu konular hakkındaki görüşlerini farklı platformlarda, gazete yazılarında ve birbirlerine yazdıkları mektuplarda dile getirdiler.

Bu makale, Marx ve Engels'in ulus, milliyet, milliyetçilik kavramlarını ve ulusal kurtuluş mücadelelerini nasıl ele aldıklarını ve bu konulardaki düşüncelerinin nasıl ve neden dönüştüğünü ele alacak. Makale, Marx ve Engels'in kaleme aldığı metinler ve bu konuda yazılmış ikincil kaynakları kullanarak ağırlıklı olarak iki soruya odaklanacak: 1) Marx ve Engels'in, *Komünist Manifesto'*da dile getirdikleri "İşçilerin ülkesi yoktur." cümlesi neyi ifade eder? 2) Marx ve Engels'in, Avrupa'nın sömürgelerindeki ulusal kurtuluş mücadeleleri hakkındaki görüşleri nasıl ve neden değişmiştir? Yazıda Marx ve Engels'in her ne kadar 19. yüzyıldaki dar görüşlülükten ve döneme damgasını vuran ilerlemeci, lineer, pozitivist ve ırkçı görüşlerden yoğun olarak etkilenmiş olsalar bile, onların ezilenlerin özgürleşmesini merkezine alan dünya görüşlerinin, Avrupa'daki sosyal ve siyasal gelişmelerin, sömürge ülkelerde yaşananları anlama çabalarının ve en önemlisi diyalektik ve tarihsel materyalist metodolojilerinin; onların ulus/millet kavramına ve ulusal kurtuluş mücadelelerine yaklaşımlarını 19. yüzyıl boyunca dönüştürdüğü öne sürülecek. Dolayısıyla yazıda, Marx ve Engels'in bu konuya ilişkin yaklaşımlarının hiçbir zaman dogmalaş-

tırılmaması, özcüleştirilmemesi, sabitlenmemesi ve düşüncelerindeki dönüşüme odaklanılarak bu dönüşümün diyalektik ve tarihsel materyalist metodoloji ile irdelenmesi gerektiği görüşü savunulacak.

Komünist Manifesto'daki "İşçilerin ülkesi yoktur." Cümlesi Neyi İfade Eder?

Engels ve Marx, ağırlıklı olarak işçi sınıfının kapitalist üretim ilişkilerinden kurtuluşuna ve ardından komünizmle sonuçlanacak dünya devriminin gerçekleşmesine odaklandılar. Komünizmi, insanlar arasındaki bütün toplumsal eşitsizlik ve hiyerarşilerin sona erdiği dünyada kurulacak yeni bir toplumsal sistem olarak tahayyül ettiler. Temel metinlerinden biri olan ve 1848'de yayımlanan *Komünist Manifesto'*da işçi sınıfının komünizmi gerçekleştireceğini öne sürdüler ve bu metinlerde farklı dilleri konuşan, farklı dinlere/mezheplere mensup olan ve farklı kültürel sistemlerden gelen toplumsal gruplar arasındaki ilişkilerin komünist sistemde nasıl olacağını derinlikli bir biçimde tartışmadılar. Manifesto'da Marx ve Engels, "ulus"/"millet"[1] kategorisini "toplum" ve "ülke" kategorisi yerine kullandılar ve "ulusal"/"milli" kategorilerinin ise farklılıkları özellikle de "ulusal farklılıkları" ifade ettiğini kabul ettiler. Bununla birlikte *Komünist Manifesto*'da "ulus" ve "ulusal" kavramlarını kullanma biçimleri onların bu kavramları nasıl anladığını anlamamızı zorlaştırdı. *Manifesto*'ya göre:

> İşçilerin ülkesi yoktur. Onlara ait olmayanı onlardan alamayız. Proletarya öncelikle politik üstünlüğü elde etmek zorunda olduğu için ulusun yönlendiren sınıfı olarak doğmak zorundadır, kendini ulus olarak kurmak zorundadır, kelimenin burjuva anlamında olmasa da şimdiye kadar ulusaldır. Burjuvazinin gelişimi, ticari serbestlik, dünya pazarı, üretim biçiminin tekdüzeliği ve bunların karşılığındaki hayat koşulları nedeniyle ulusal farklılıklar ve halklar arasındaki karşıtlıklar günden güne yok olmaktadır. Proletaryanın üstünlüğü onların daha da hızlı yok olmasına neden olacaktır. En azından medeni ülkelerin liderliğindeki birleşik eylem, proletaryanın kurtuluşunun ilk koşullarından biridir. Bir kişinin diğer bir kişiyi sömürmesine son verilmesiyle orantılı olarak bir ulusun diğer bir ulusu sömürmesi de sonlanmış olacaktır. Ulus içindeki sınıflar arasındaki karşıtlıkların yok olmasıyla orantılı olarak bir ulusun diğer ulusa karşı düşmanlığı sona erecektir (Marx ve Engels, 2000, 260).[2]

1 Yazıda "ulus" kavramı, "millet" ve "milliyet" kavramlarıyla eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Ayrıca ulusal ve milli kavramları da yazıda eşanlamlı kelimeler olarak kullanılmaktadır.

2 Yazıdaki çeviriler yazara aittir.

Yukarıda *Manifesto*'dan alıntılanan paragraf, dünya pazarının gelişimi ve diğer kapitalist gelişmelerle ulusal farklılıklar ve çatışmaların kaybolduğunu varsaymaktadır. Bu ifadeler ve tahminler hakkında Walker Connor şu soruları sorar: "Eğer devlet üstyapının parçasıysa ve üretici güçlerin ve ilişkilerin bir ürünüyse, devlet postkapitalist dünyada sönümlenmeyecek midir? Eğer öyleyse, devletin sona erişi ulusal karşıtlıkların sona erişi anlamına mı gelecektir ya da dil gibi kültürel tekillikleri de içeren bütün ulusal ayrımların sona erişi anlamına mı gelecektir?" (1984, 5). Benzer biçimde Ukraynalı Marksist düşünür Roman Rosdolsky de yukarıda *Manifesto*'dan alıntılanan paragrafın içeriğini sorgular. Rosdolsky bu paragrafla ilgili olarak şu soruyu sorar: "Hangi anlamda işçilerin ülkesi yoktur ve nasıl buna rağmen egemenliği ele geçirdikten sonra bile 'şimdiye kadar ulusal' olarak kalacaklardır?" (Rosdolsky, 1965). Rosdolsky'e göre Marx ve Engels, "milliyet" ve "ulus-millet" kavramlarını "egemen bir devletin nüfusu"nu ifade etmek amacıyla veya bir devlete sahip olan insanları anlatmak amacıyla kullandılar. Bu kavramları etnisiteden ziyade burjuva ulusal devletle ilişkilendirdiler. Rosdolsky, "İşçilerin ülkesi yoktur." ifadesinden proletaryanın ulusal taleplere karşı tarafsız kalması gerektiği anlamını çıkaran Marksistleri eleştirir (Rosdolsky, 1965). Dolayısıyla Rosdolsky, ortodoks Marksist çevrelerce etnisitenin, kültürel ve dilsel farklılıkların görünmezleştirilmesini ve önemsizleştirilmesini eleştirmektedir.

> Manifesto işçilerin "ülkesi yoktur" derken etnik anlamda milliyete değil, burjuva ulusal devlete gönderme yapar. İşçilerin "ülkesi yoktur" çünkü Marx ve Engels'e göre işçiler burjuva ulusal devleti kendilerinin ezilmesini sağlayan bir makine olarak görmek zorundadırlar. İktidarı ele geçirdikten sonra politik anlamda işçilerin bir ülkeleri olmayacaktır. Bu tarz bir toplumun kurulması sadece uluslararası ölçekte mümkün olduğu için ayrı sosyalist ulusal devletler, geleceğin sınıfsız ve devletsiz bir toplumu olma yönünde sadece bir geçiş aşaması olacaklardır. Dolayısıyla, *Manifesto*'nun "ortodoks" Marksist çevrelerde gelenekselleşmiş "tarafsızcı" (indifferentist) yorumlamasının bir meşruiyeti yoktur (Rosdolsky, 1965).

Marx, devletleri ulusal ve modern olarak görmüştür. "Millet" ve "milliyet" kavramlarını daha çok burjuvazinin ve modern devletin Avrupa'da doğuşu ile ilişkilendirmiştir (Nimni, 1989, 304; Connor, 1984). Bazen milleti bir ülkedeki toplam nüfusa eşitlerken o ülke içindeki farklılıkları görmezden gelmiş; bazen de millet kavramını Almanlar, Polonyalılar gibi etnik veya milli grupları anlatmak için kullanmıştır (Connor, 1984, 9). *Manifesto*'da Marx ve Engels'in işçi sınıfını bir ulus olarak yansıtmaları "ulus" kelimesinin anlamını muğlaklaştırmaktadır. Ephrahim Nimni'ye göre İngilizce ve Fransızca dillerinde «ulus» *-nation-* (ya da millet) ve "milliyet" *-nationality-* kelimelerinin anlamları açık değildir. Örneğin "ulus" kelimesi genellikle "egemen bir devletin nüfusu"nu işaret eder. "Nationa-

lity" (milliyet) kelimesinin Fransızca ve İngilizcede "vatandaşlık" ve "kültürel komünite" olarak iki anlamı vardır. Nimni'ye göre Marx ve Engels "nation" (ulus-millet) kelimesini "ulus devletin kalıcı nüfusu"nu anlatmak amacıyla kullanmışlardır. "Nationality" (milliyet) kelimesini ise yeni bir devlet yaratarak "tam bir ulusal-milli statü" kazanmayan bir "etno-kültürel komünite"yi ifade etmek için kullanmışlardır (Nimni, 1989, 305).

Marx, "ulus" kelimesine farklı anlamlar atfetmiştir. Birincisi "burjuva anlamda"dır; fakat kelimenin ikinci anlamı yukarıda alıntılanan parçada ele alınmamıştır. "Ulus" (ya da millet) kelimesinin bir de "proletarya anlamı" olduğu varsayılabilir. Fakat ulus kelimesinin bu proleter anlamı *Komünist Manifesto*'da incelenmemiştir. Bunun yerine *Manifesto* "İşçilerin ülkesi yoktur" der. Bu ifade söz konusu dönemde İngiltere ve Avrupa'daki burjuva toplumsal gerçekliği yansıtmamaktadır. Hatta 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında milliyetçilik ve ırkçılık Avrupa'da işçi sınıfının en güçlü ideolojilerindendir. Nitekim Marx ve Engels'in içinde yaşadıkları 19. yüzyılda ırkçılık Avrupa'da yükselişe geçmiş ve 19. yüzyılın sonlarına doğru "bilimsel" dayanaklarla kurumsallaştırılmıştır. Bilimsel olduğu öne sürülen araştırmalarla insanların deri rengi, saç tipi, burun biçimi ve kemik yapısıyla zekâları ve kültürel gelişimleri arasında ilişki olduğu iddia edilmiş (Miles, 2000; Miles ve Brown, 2003) ve bu görüşler doğrultusunda birçok ırkçı politika uygulanmıştır. Irkçı görüşler ve milliyetçi düşünceler İngiliz işçi sınıfı tarafından da benimsenmiştir. Dolayısıyla "İşçilerin ulusu yoktur" cümlesi 19. yüzyılda İngiltere, Fransa veya Almanya'daki toplumsal hakikati yansıtmanın aksine Marx ve Engels'in komünistler ve işçi sınıfı tarafından gerçekleştirilmesini temenni ettikleri bir arzu olarak değerlendirilebilir.

Kapital'in birinci cildinde Marx, feodal toplum yapısının çözülmesiyle, kapitalist toplum yapısının ekonomisini biçimlendirecek unsurların da özgür kaldığını ifade eder. Kapital ve kapitalist üretim biçimi "sözde ilkel birikim"den türemiştir ve bu da tarihsel olarak üreticinin üretim araçlarından kopuşunu ifade etmektedir (Marx, 1977, 875). İlkel birikimin en önemli özelliği, köylülerin topraklarına el konulması ve serfliğin ortadan kalkmasıdır. "Klasik" formunu İngiltere'de alan bu süreç, köylülerin ve serflerin emek piyasasında özgür emeğe dönüşmesiyle sonuçlanmıştır. Marx, kapitalist toplumdaki özgür işçilerin mülk sahibi köylülerden farklı olarak üretim araçlarına sahip olmadıklarını ve kendilerinin de kapitalizm öncesi kölelerde olduğu gibi üretim araçları olmadığını ifade eder. Başka bir ifadeyle kapitalist üretim biçimi veya kapitalist üretim ilişkileri, işçilerin üretim araçlarından tam bir kopuşunu gerektirir ve ilkel birikim de bu kopuşun ve kapitalist üretim biçiminin kalkış noktasını ifade eder (Marx, 1977, 874-876). Bu noktada Marx için yükselen burjuvazinin gelişimini kolaylaştıran en önemli rolü ise devlet oynar. Ücretlerin kâr elde

edebilmenin sınırlarında kalmasını sağlamakçalışma saatlerini uzatmak ve işçileri kendilerine belirli bir düzeyde bağlı tutabilmek için yükselen burjuvazinin devlete ve onun gücüne ihtiyacı vardır (Marx, 1977, 899-900). Marx, bazı metinlerinde modern devleti burjuvazinin kapitalist birikimi yaratmak amacıyla emeği kontrol atlında tutmak için kullandığı bir araç olarak tasvir etmiştir. Modern endüstrinin gelişmesi burjuvazi ve emek arasındaki uzlaşmazlığı güçlendirmiş ve kapitalistlerin devleti kendi çıkarları için kullanmasına olanak sağlamıştır (Marx, 1940, 55). Burjuvazi kendi çıkarları için kendini yerel olarak değil "ulusal" olarak organize etmeye mecbur kalmıştır (Marx ve Engels, 1998, 59). Burjuvazi, işçileri cumhuriyetin kendileri için çalıştığına ikna etmeyi denemiş ve devleti emeğe karşı "ulusal savaş makinesi" olarak kullanmıştır (Marx, 1940, 55). Modern milliyetçilik Avrupa'da kapitalist dönemde egemen hâle geldiği için Marx milliyetçiliği, burjuva sınıf bilincinin "ideolojik rasyonalizasyon"u olarak değerlendirmiştir (Petrus, 1971, 805).

Fransa'da İç Savaş kitabında Marx, modern devletin Birinci İmparatorluk altında doğduğunu dile getirir. Birinci İmparatorluk da yarı feodal Avrupa'nın modern Fransa'ya karşı koalisyon savaşları sonucunda oluşmuştur. Marx'a göre merkezi devlet gücü, onun ordusu, polisi, bürokrasisi ve ruhban sınıfı, gelişme sürecinde olan orta sınıf toplumun feodalizme karşı savaşına yardımcı olmuştur. Derebeylerinin hakları, yerel ayrıcalıklar, kentsel yonca tekelleri ve taşra yasaları, yeni gelişen orta sınıf toplumun önünde engel olarak ortaya çıkmıştır. Fransız Devrimi ile bu engeller ortadan kaldırılmış ve modern devletin doğuşu için yol açılmıştır. Kapitalistler 1830 yılında toprak ağalarından hükümeti almışlardır (Marx, 1940, 54). *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* kitabının yayımlanmasına kadar Marx modern devleti burjuva düzenin direkt yansıtıcısı olarak değerlendirmiştir. Fakat Bonaparte'ın darbesinin ardından, fikirleri değişmiş ve Marx ilk defa bu darbeyi herhangi bir sınıf ittifakından bağımsız bir süreç olarak değerlendirmiştir. Marx'a göre sadece ikinci Bonaparte altında devlet, toplum karşısında bağımsızlık kazanmış ve toplumu kendi boyunduruğu altına almıştır (Marx, 2002, 99). Dolayısıyla Bonaparte darbesi öncesi devlet hakkındaki fikirleri Bonaparte darbesi ardından değişmiştir.

Batı Avrupa'nın Sömürgeleştirdiği Halklar

Marx ve Engels, çok uluslu imparatorluklardaki ve devletler arasındaki ulusal ilişkilerle yeteri kadar ilgilenmediler. Örneğin, bir dönem Asya'yı "tarihsiz" bir bölge olarak gördüler. Diğer bazı ulusları da gerici ve tarihsel olmayan olarak değerlendirirken, bazı ulusları "ilerici", "tarihsel" olarak değerlendirdiler. Çekler ve Slavlar, Çar yanlısı Prusya ve Avusturya hegemonyalarına karşı hareket eden ve ulusal bilinci olan egemen bir grup

yaratamadıkları için gericiydiler. Öte yandan Batı Avrupa'da güçlü bir egemen sınıf oluştuğu için bazen bu gelişmeyi destekliediler ve buradaki ulusal hareketleri "ilerici ulusal hareketler" olarak adlandırdılar (Petrus, 1971, 814). Petrus, George ve Nimni'ye göre Marx ve Engels bu perspektifi Hegel'den miras aldılar (Petrus, 1971; George, 1999; Nimni, 1989). Hegel bazı ulusları "medeniyetsiz halklar" olarak değerlendirdi. Bazı ulusların tarihi yoktu, çünkü sadece kendi devletlerini yaratabilenlerin bir tarihi olabilirdi (Nimni, 1989, 310). Bu görüşle bağlantılı olarak 1849 yılında Engels, Slavları tarihi olmayan bir halk ve hiçbir zaman bağımsızlık kazanmayacaklar olarak tanımlamıştı. Tarihi olmayan böyle halklar "medeniyet"in ilk aşamasını sadece yabancıların boyunduruğu altında yaşayabilirlerdi. Bu nedenle herhangi bir türde bağımsızlık elde etmeleri imkânsızdı (Engels, 1849). Hayatlarının bir döneminde savundukları bu görüşleri, Marx ve Engels'in dönemin dar görüşlülüğünden yoğun olarak etkilendiğini göstermektedir (Robinson, 2000, 61).

Dönemin dar görüşlülüğü ve gericiliğinin Marx ve Engels üzerindeki etkisi sadece tarihsiz halklar ve medeniyet-medeniyetsizlik analizi ile sınırlı kalmamıştır. Örneğin, tarihsiz olarak değerlendirdiği halkların bağımsızlığına karşı çıkan Engels, 19. yüzyıla damgasını vuran ve sömürgeciliği meşrulaştıran ırkçı görüşlerden de derin biçimde etkilenmiştir. Bir yazısında Engels şu görüşleri dile getirmiştir: "İrlandalının güneyli basit karakteri, onu vahşiliğin çok az üzerine çıkaran kabalığı, bütün insani eğlenceleri küçümseyişi, paylaşmasını engelleyen kabalığı, onun pisliği ve yoksulluğu, hepsi sarhoşluğunu besler" (Engels, 2010, 93). Engels gibi Marx da 19. yüzyıla damgasını vuran ırkçı ideolojiden etkilenmiştir. Örneğin bir yazısında Marx, Çinlilerin kalıtsal olarak aptal olduklarını ifade etmiştir: "Tarih onları kalıtsal aptallıklarından uyandırmadan önce bütün bu insanları sarhoş yapmış görünüyor" (Marx, 1853). Marx ve Engels hayatlarının bir döneminde, bütün "ırk"ların eşit olmadığını, bazı ırkların diğerlerinden üstün olduklarını düşündüler ve bu düşünceleri özellikle 1840'lı yıllarda yazdıkları metinlere yansıdı.

Marx ve Engels uzun bir dönem, burjuvalar tarafından yönetilen milliyetçi hareketleri desteklerken, burjuvalar tarafından yönetilmeyen ulusal hareketleri küçümsediler ve sömürgeciliğin ilerici olduğunu düşündükleri için bu hareketlere destek vermediler. Örneğin bir makalesinde Engels, ABD'nin Meksika'yı işgal etmesine sevindiğini dile getirmiş ve Meksika'nın "gelişme"sinin ABD'nin himayesi altında gerçekleşeceğini öne sürmüştür (Engels, 1848). Engels'e benzer biçimde, aynı dönemde sömürgeleştirilmiş bölgelerdeki ulusal kurtuluş hareketleri, milliyetçilik ve Avrupalılar tarafından direkt sömürgeleştirilmeyen feodal ilişkilerin hüküm sürdüğü bölgeler hakkında Marx da aynı ilerlemeci düşüncelere sahipti. Marx bir dönem, sömürgeciliği gelişmeci bir faktör ve Avrupa'nın

sömürgelerindeki ulusal kurtuluş hareketlerini de ulusun kurulması sürecine maddi temelden yoksun hareketler olarak ele aldı. İkisi de uzun bir süre sömürgelerde burjuvazi gelişkin olmadığı için bu bölgelerdeki ulusal kurtuluş hareketlerini gerici ve muhafazakâr olarak değerlendirdiler. Çünkü onlara göre bu bölgelerdeki kapitalist gelişme komünist devrimin oluşmasını sağlayacak noktada değildi. Sömürgecilik ilericiydi çünkü bu durağan toplumlara Avrupa'daki gibi kapitalist bir yolda gelişme şansı verecekti (Lim, 1992, 166). Marx'a göre İngiltere, işçilerin devriminin gerçekleşmesi için gerekli olan materyal koşullarının olgunlaştığı tek ülkeydi (Marx, 1870).

Ephraim Nimni, Marx ve Engels'in düşüncelerindeki evrimci eğilimin altını çizmiştir. Nimni'ye göre Marx ve Engels'in bazı ulusal toplumların burjuvaları olmadığı için ulus devlet yaratamayacakları yönündeki tahminleri onların dünyayı evrimci bir perspektifle algıladıklarını gösterir. Marx ve Engels'in sömürgeciliği ve bazı ülkelerin Avrupalılar tarafından işgal edilmesini övmelerini kınayan Nimni, Marx ve Engels'in ulusal soruna olan yaklaşımlarını "evrimci epiphenomenalizm[3]" ve Avrupamerkezcilik olarak değerlendirmiştir. Nimni'ye göre Marx ve Engels "ulusal fenomeni hiyerarşik, evrensel ve gelişmeci süreklilik" içine yerleştirdiler (Nimni, 1989, 315-324). Ulusal meseleyi ele alırkenki evrimci ve Avrupamerkezci eğilimleri açıkça ortada olsa da, Marx ve Engels'in sofistike metodoloji ve epistemolojilerinin "evrimci", "Avrupamerkezci" ve "fonksiyonalist" gibi kavramlara indirgenmesi mümkün değildir. Çünkü Derek Sayer'in de dile getirdiği gibi Karl Marx'a göre fikirler ve teorik kategoriler "tarihsel içerikten muaf, amaç ve yönden yoksun analitik aygıtlar değil", aksine betimlemeyi hedefledikleri tarihsel sosyal ilişkilerle sıkı sıkıya bağlantılı "tarihsel ve geçici ürünlerdir". Marx kategorileri, sosyal gerçeklikle arasında bağlantı kurulması gereken ilişkilerin tarih dışı soyutlamaları olarak değerlendirmiştir. Marx'a göre sosyal ilişkileri betimlemeye çalışan kavramlar, tarihsel sosyal ilişkilerden bağımsız "şeyler" olarak ele alınmamalı ve şeyleştirilmemelidirler (Sayer, 1987, 126-143). Karl Korsch'un da ifade ettiği gibi Marx "ekonomik ve sosyo-tarihsel araştırmasının tüm kategorilerini spesifik bir biçiminde ve modern burjuva toplumda ortaya çıktıkları spesifik bağlantılarıyla ele alır. Onlara ebedi ve ezeli kavramlar olarak davranmaz" (Korsch, 1963, 30). Marx gibi Engels de bu metodoloji ile toplumsal gerçekliği değerlendirdi ve bu metodolojiyle ilişkili olarak ırkçı fikirlerden de etkilenen Avrupamerkezci ve pozitivist görüşleri zamanla dönüştü. Marx ve Engels diyalektik ve tarihsel materyalist metodolojileri nedeniyle doğru olduğunu düşündükleri fikirlere sürekli olarak

3 Zihinsel fenomenlerin fiziksel fenomenlerin ikincil/yan yaradılışı olduğunu öne süren doktrin.

meydan okudular ve fikirleri dogmalaştırmadılar. Dolayısıyla hayatları boyunca dogmatizme meydan okuyan Engels ve Marx'ın bazı kavramlara ve toplumsal ilişkilere atfettikleri anlamlar 19. yüzyıl boyunca dönüştü ve bu dönüşüm ulusal kurtuluş mücadelelerine dönük yaklaşımlarını da etkiledi.

Marx ve Engels'in Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri Hakkında Dönüşen Fikirleri

Marx ve Engels'in ulusal meseleyle ilgili fikirleri, diyalektik ve tarihsel materyalist metodoloji ve epistemolojileriyle ilişkili olarak aslında hiçbir zaman sabit değildi. Bir taraftan, evrimci bir bakışa sahiplerdi öte yandan metodolojileri tarihsel materyalist ve diyalektikti. Traverso ve Löwy'nin altını çizdiği gibi Marx ve Engels bir yandan sömürgeciliği överken öte yandan onu acımasız, barbar ve korkunç bir pagan idolü ve "uluslararası tarihin kronolojisinin en korkunç girişimlerinden biri" olarak adlandırarak aşağılamışlardı (Traverso ve Löwy, 1990, 134). Traverso ve Löwy, Marx'ın evrimci yorumunun kabul edilmemesi gerektiğini çünkü bu bakış açısının Marx'ın düşüncesindeki zenginliği ve kompleksliği şematize ederek zayıflattığını ileri sürmüştür (Traverso ve Löwy, 1990, 134). Bununla birlikte Ed George'un Marx'ın düşüncesinin karmaşık yapısı hakkında geçerli bir değerlendirme yaptığı söylenebilir. Ona göre Marx hiçbir zaman biri lineer ve evrimci olan ve diğeri daha kompleks ve diyalektik olan farklı tarihsel ilerleme düşünceleri arasındaki gerilimi çözümleyememiştir (George, 1999). Bununla birlikte Marx ve Engels, hiçbir zaman bu gerilime rağmen tarihsel materyalist ve diyalektik düşünceyi analizlerinin temel çıkış noktası yapmaktan vazgeçmemişlerdir.

Marx ve Engels özellikle 1840'lardan itibaren "İrlanda sorunu" ve "Polonya sorunu" gibi ulusal konular ve ulusal hareketler hakkında yazdılar. Uluslar hakkındaki bu fikirleri sonraki süreçte onların içinde bulundukları ve sürekli dönüşen sosyal dinamiklerle ve İrlanda'daki sosyal gelişmelere dair gözlemleri ile ilişkili olarak dönüştü (Connor, 1984, 23). Bu dönemden itibaren, Marx tek bir uluslararası sistem içinde yer alan ulus devletler ve uluslar arasındaki etkileşimin altını çizmeye ve aynı zamanda politik alan ile sosyal alan arasındaki ilişkilerle de ilgilenmeye başlamıştır. 1848-1849 ayaklanmalarının hayal kırıklığına uğratıcı sonuçları Marx ve Engels'in milliyetçilik ve ulusal hareketler hakkındaki düşüncelerini etkilemiştir (George, 1999). 1848 ayaklanmaları süresince Avrupa'nın birçok yerinde farklı etnik gruplar bağımsızlık taleplerini yükseltmiştir. Avusturya Macaristan İmparatorluğu altında yaşayan Çekler, İtalyanlar, Lehler, Sırplar, Slovenler, Hırvatlar, Slovaklar, Macarlar ve Romenler bağımsızlık taleplerini yükseltmeye başlamıştır ve savaşlar ortaya çıkmıştır. 1848 olaylarının ardından proletarya devriminin gerçekleşmemesi, dolayısıyla

1848'de yazılan *Komünist Manifesto*'da dile getirilen arzuların gerçekleşmemesi, Marx ve Engels'i çevrelerinde olup biteni yeni bir perspektifle anlamaya sevk etmiştir.

Marx ve Engels'in sömürgelerdeki ve Avrupa'daki ulusal kurtuluş hareketleri hakkındaki görüşleri 1850'lerde dönüşmeye başlamıştır. Örneğin 1845 yılında İngiltere'ye göç eden İrlandalıları yukarıdaki alıntıdaki gibi ırkçı sözlerle aşağılayan Engels, 1856 yılında İrlanda'yı ziyaret etmiştir. Bu ziyaretinde Engels yoksul İrlandalı köylülerin kötü yaşam koşullarına ve İngiliz sömürgeciliğinden çok kötü etkilenen harap hâldeki tarım alanlarına tanık olmuştur (Lim, 1992, 167-168). Engels 1856'da Marx'a yazdığı bir mektupta İrlanda hakkında şunları dile getirmiştir:

> Jandarmalar, rahipler, avukatlar, bürokratlar, taşra eşrafı aramadığın kadar bol ve sanayi ise hiç yok, öyle ki köylünün yoksulluğu bu resmi tamamlamasa tüm bu asalakların yükselişinin nereden beslendiğini anlamak zor olurdu. 'Güçlü tedbirler' ülkenin her yanında apaçık görünüyor, hükümet her şeye burnunu sokuyor; özyönetim denilen şeyden hiçbir iz yok. ...İngiliz vatandaşlarının özgürlüğü denilen şeyin sömürgeler üzerindeki baskıya dayandığını insan burada görebiliyor. Hiçbir ülkede bu kadar çok jandarma görmemiştim... (Engels, 1856).

İrlanda gezisinin ardından Engels'in ulusal kurtuluş hareketlerine dair düşüncelerinde büyük bir dönüşüm gerçekleştiği görülür. Örneğin 1845 yılında yazdığı bir makalede Engels, Cezayir'de Fransız sömürgeciliğine karşı silahlı ayaklanma yürüten dini lider Abdülkadir tarafından yönetilen mücadeleyi "gerici" olarak etiketlemiştir. Fakat 1857 yılına gelindiğinde *New American Encyclopedia'da* (Yeni Amerikan Ansiklopedisi) aynı mücadele hakkında yazdığı makalede Abdülkadir'i desteklediğini açıklamıştır (Lim, 1992, 167-168). 1865 yılında ise Marx ve Engels özyönetim (self determination) kavramını kullanmışlardır. Bütün ulusların hakkı olan özyönetim hakkının Polonya'ya tanınması gerektiğini ifade etmişlerdir. Özyönetim kavramı daha sonra 20. yüzyılda ulusal kurtuluş hareketlerinin en önemli taleplerinden biri olacaktır (Connor, 1984, 11).

Engels'in İrlanda gezisinin ve diğer toplumsal gelişmelerin Marx ve Engels'in görüşlerini önemli derecede etkilediği açıktır. Bununla birlikte Engels'in İrlanda meselesine Marx'tan daha fazla ilgi duyduğu söylenebilir. Çünkü Engels İrlanda'yı 1856, 1869 ve 1891 yıllarında üç defa ziyaret etmiştir. Ayrıca Engels'in eşi İrlandalıdır. Kişisel bağları nedeniyle de Engels İrlanda ile Marx'a göre daha yakından ilgilenmiştir (Mathur ve Dix, 103). Öncesinde İrlandalıların bağımsızlığını desteklemeyen Marx ancak 1867 yılından itibaren İrlandalıların bağımsızlığını desteklemeye başlamıştır (Connor, 1984, 23). 1870 yılında Meyer ve Vogt'a yazdığı bir

mektupta, Marx'ın ulusal sorun hakkındaki düşüncelerindeki değişimin daha açık hâle geldiği görülür. Bu mektupta Marx İngiliz proletaryasının çıkarları için İrlanda'nın özgürleşmesi gerektiğini dile getirmiştir. Marx için İngiliz proletaryasının gerçekleştireceği devrim, atılması gereken ilk adımdır (Marx, 2000, 639). Bu mektupta İngiliz toprak aristokrasisinin İrlanda'nın sömürgeleştirilmesinde büyük rol oynadığını ve İrlanda'nın sömürgeleştirilmesinin bu sınıfın devamlılığını mümkün kıldığını dile getirmiştir. Dolayısıyla İngiliz ordusu ve polisi İrlanda'yı terk ettiğinde İrlanda'da bir tarım devrimi gerçekleşeceğini ve İngiliz toprak aristokrasisinin de İngiltere'de ortadan kalkacağını ifade etmiştir. İngiliz toprak aristokrasisinin ortadan kalkması da İngiliz işçi sınıfının proletarya devrimi yapmasını kolaylaştıracaktır (Marx, 1870).

Engels'in ise İngiliz işçi sınıfının devrimci potansiyeline dönük düşünceleri komünist devrimin gerçekleşmemesinin etkisiyle önemli oranda dönüşmüştür. İngiliz sömürgesi İrlanda'ya yaptığı gezinin ardından iki yıl sonra, İngiliz işçi sınıfının devrimci mücadele içinde olmadığını düşünmeye başlayan ve İngiliz işçi sınıfı ile diğer uluslar arasındaki eşitsizlikleri daha derinlikli görmeye başlayan Engels, 7 Ekim 1858 yılında yani *Komünist Manifesto*'nun yayımlanmasından on yıl sonra, Marx'a yazdığı bir mektupta İngiliz proletaryasının gittikçe burjuvaziye dönüştüğünü dile getirerek İngiliz işçi sınıfını, dünyayı sömüren bir ulusun parçası olmakla eleştirmiştir.

> İngiliz proletaryası git gide burjuvaziye dönüşüyor. Öyle ki bütün ulusların en burjuvazisi olarak belli ki en sonunda burjuvaziyi olduğu kadar burjuva aristokrasisini ve burjuva proletaryasına da kontrol altına almayı amaçlıyor. Bütün dünyayı sömüren bir ulus ancak bir dereceye kadar maruz görülebilir (Engels, 1858).

Engels'in İngiliz proletaryasına dönük bu eleştirisi *Komünist Manifesto*'da dile getirdikleri görüşlerinin bazılarından büyük bir kopuş yaşadığını göstermektedir. Engels'in yukarıdaki alıntıda dile getirdiği "işçi aristokrasisi" kavramı 20. yüzyılda Marksistler arasındaki önemli tartışma konularından biri olacaktır.

19. yüzyılın sonlarına geldiğimizde, 1884 yılında, Engels devletin kökenini kabileler, aile ve özel mülkiyet ile ilişkilendirerek analiz ettiği *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* adlı kitabını yayınlamıştır. Bu kitap, Engels'in ulus hakkındaki düşüncelerinin önceki döneme göre değiştiğini ve antropolojiye ilgi duymaya başladığını göstermektedir. Kitapta Engels, ulusların ortaya çıkışını sadece burjuvazi ve ulus devletin ortaya çıkışıyla değil aynı zamanda dillerle de ilişkilendirmiştir. Bu kitapta dilleri ulusların sınırlarının göstergesi olarak belirlemiştir (Engels, 2010). Amerikalı

yerli kabilelerle ilgili olarak ise dilin onların ortak kökeni olduğunu dile getirmiştir.

> Sade Lehçe çeşitlilikleri bulunan ortak dilleri, onların ortak kökenin kanıtı ve ifadesiydi. ...aslen homojen olan bir kabilenin çok büyük bir kıta üzerinde nasıl yavaş yavaş yayıldığını, kabilelerin bölünmeler yoluyla nasıl uluslar hâline geldiklerini, kabilelerin bütün gruplarının dillerinin anlaşılmaz hâle gelene kadar nasıl değiştiğini ama aynı zamanda orijinal kimliklerinin hemen hemen bütün izlerini nasıl kaybettiklerini Kuzey Amerikan yerlileri arasında görürüz (Engels, 2010).

1800'lerin ortalarında ABD'nin Meksika'yı sömürgeleştirmesini ve birçok Avrupa devletinin sömürgeciliğini savunan ve sömürgeleştirilmiş halkları Avrupalı ve devletli uluslardan aşağıda bir yerde konumlandıran Engels, 1880'li yılların sonlarına doğru yayımladığı antropolojinin kavramlarını kullanan bu kitapla önemli bir düşünsel dönüşüm geçirdiğini ortaya sermiştir. Engels *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* kitabını yayımladığında Marx hayatta değildi ve bu nedenle Engels'in ulus ve milliyet kavramlarına yeni yaklaşımına dair Marx'ın ne düşündüğünü öğrenemeyeceğiz.

Sonuç Yerine

Ağırlıklı olarak kapitalist üretim ilişkilerine ve komünist devrimin gerçekleşmesine odaklanan Karl Marx ve Friedrich Engels, millet ve milliyetçilik kavramları üzerine derinlikli bir teori geliştirmediler. Dönemin dar görüşlülüğünün de etkisiyle kapitalist üretim ilişkilerinin olmadığı bölgelerde Batı Avrupalı devletlerin sömürgeleştirdiği halkları tarihsiz ve onların sömürgeciliğe karşı mücadelelerini gerici olarak değerlendirdiler. Bu değerlendirmeleri nedeniyle sömürgecilik karşıtı hareketlerle başlangıçta dayanışmadılar. Fakat bu görüşleri özellikle 1848'teki toplumsal hareketlerin ardından ve Engels'in İngiliz sömürgesi olan İrlanda'yı ziyaretinin ardından dönüşmeye başladı. *Komünist Manifesto*'da dile getirdikleri komünist devrimin İngiltere'de gerçekleşmemiş olması, onları ulusal mesele ve ulusal kurtuluş hareketleri üzerine daha fazla yoğunlaşmaya itmesiyle bir dönem desteklemedikleri ve gerici buldukları sömürgecilik karşıtı ulusal kurtuluş mücadelelerini desteklemeye başladılar.

Marx ve Engels'in milliyetçilik ve ulusal hareketlere dair görüşleri, bu kategorilere atfettikleri anlamlar, onları çevreleyen sosyal gerçeklikle ve gerçekliği anlama sürecinde başvurdukları diyalektik ve tarihsel materyalist metodoloji ile ilişkili olarak dönüştü. Marx ve Engels, toplumsal ilişkilere ve kavramlara tarihsel içerikten muaf sabit "şey"ler olarak yaklaşmadılar. İçinde bulundukları sürekli dönüşüm içinde olan tarihsel toplumsal gerçeklik ile kavramlar arasında sürekli olarak bağ kurdular. Dolayısıyla da

ulusal kurtuluş hareketlerini de her ne kadar dönemin dar görüşlülüklerinden etkilenseler de ortaya çıktıkları spesifik bağlantılarıyla anlamaya çabaladılar. Bu nedenle önceden inandıkları ve doğru buldukları fikirlere sonrasında meydan okuyabildiler. Bu makale, Marx ve Engels'in ulusal kurtuluş mücadeleleri hakkında belli bir zamanda dile getirdikleri fikirlerinin basit bir biçimde rijit veya sabit olarak algılamaması gerektiğini ve altı çizilmesi gereken noktanın onların fikirlerindeki dönüşüm olduğunu öne sürdü. Marx ve Engels'in milliyetçilik ve ulusal kurtuluş hareketleri hakkındaki görüşlerinin onların temel soru ve analizlerinde uyguladıkları metodoloji ve epistemolojilerinden özellikle diyalektik ve tarihsel materyalist metodolojiden bağımsız olarak ele alınamayacağı görüşünü savundu.

Kaynakça:

Connor, W. (1984). *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy*. New Jersey: Princeton University Press.

Debray, R. (1977). Marxism and the National Question, interview with Regis Debray. *New Left Review,* 1(105).

Engels, F. (1848). The Movements of 1848. The *Deutsche-Brüsseler-Zeitung*, January 23, 1848. Erişim tarihi: 15 Ocak 2014, http://www.marxists.org/archive/marx/works/1848/01/23.htm.

Engels, F. (1849). Democratic Pan-Slavism Neue Rheinische Zeitung No. 222, Erişim tarihi: 10 Şubat 2014, http://www.marxists.org/archive/marx/works/1849/02/15.htm.

Engels, F. (1856). Letter from Engels to Marx, Manchester, 23rd May 1856. Erişim tarihi: 20 Ocak 2015, http://snylterstaten.dk/english/letter-engels-marx-manchester-23rd-may-1856.

Engels, F.(1858). Letter from Engels to Marx, Manchester, 7th October 1858. Erişim tarihi: 20 Haziran 2014, http://hiaw.org/defcon6/works/1858/letters/58_10_07.html.

Engels, F. (2010). *The Condition of the Working Class in England in 1844*. Cambridge: Cambridge University Press.

George, E. (1999). Marx and Engels and the National Question. Erişim tarihi: 20 Mart 2015, http://www.workersrepublic.org/Pages/International/National%20Question/marxandnatquestion.html.

Gomez-Qunones, J. (1982). Critique on the National Question, Self Determination and Nationalism. *Latin American Perspectives*, 1982, 9:182.

Korsch, K. (1963). *Karl Marx*. New York: Sentry Press.

Lim, J. (1992). Marx's Theory of Imperialism and the Irish National Question. *Science and Society*, 56 (2), Summer, 1992, 163-178.

Löwy, M. (1976). Marxists and the National Question. *New Left Review*, I/96, March-April 1976.

Marx. K (1853). Revolution in China and In Europe. Erişim tarihi: 10 Haziran 2014, https://www.marxists.org/archive/marx/works/1853/06/14.htm.

Marx, K. (1870). Marx to Sigfrid Meyer and August Vogt In New York, Erişim tarihi: 10 Şubat 2013, http://www.marxists.org/archive/marx/works/1870/letters/70_04_09.htm.

Marx, K. (1940). *The Civil War in France*. New York: International Publishers.

Marx, K. (1977). *Capital Volume 1*. New York: Vintage Books.

Marx, K. ve Engels, F. (1998). *The German Ideology*. New York: Prometheus Books.

Marx, K. ve Engels, F. (2000). The Communist Manifesto. McLellan (Ed.), Selected Writings, Oxford: Oxford University Press.

Marx, K. (2000). Marx to Kugelmann, 29 November 1869. McLellan (Ed.), Selected Writings, Oxford: Oxford University Press.

Marx, K. (2000a). Marx to Meyer and Vogt, 9 April 1870. McLellan (Ed.), Selected Writings, Oxford: Oxford University Press.

Marx, K. (2002). The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte. Cowling ve Martin (Ed.) Eighteenth Brumaire, London: Pluto Press.

Mathur, C.ve Dix, D. (2009). The Irish Question in Karl Marx's and Friedrich Engels's Writings on Capitalism and Empire. *Social Thought on Ireland in the Ninteteenth Century.* Dublin:University College Dublin Press, 97-107.

Miles, R. (2000). The Apropos The Idea of `Race`….Beck ve Solomos (Ed.), *The Theories of Race and Racism.* London and New York: Routledge.

Miles, R. ve Brown, M. (2003). *Racism.* London and New York: Routledge.

Miliband, R. (1965). Marx and The State. *The Socialist Register.* Erişim tarihi: 10 Aralık 2014, http://socialistregister.com/socialistregister.com/files/SR_1965_Miliband2.pdf.

Nimni, E. (1989). Marx, Engels and the National Question. *Science and Society*, 53(3), Fall 1989, 297-326.

Petrus, J. A. (1971). Marx and Engels on National Question. *The Journal of Politics*, 33(3), (Aug., 1971). 797-824.

Poulantzas, N. (1969).The Problem of the Capitalist State. *New Left Review*, I/58, November-December 1969.

Robinson, C. (2000). *Black Marxism The Making of the Black Radical Tradition.* The University of North Carolina Press.

Rosdolsky, R. (1965). "The Workers and the Fatherland: A Note on a Passage in the "Communist Manifesto"'. Erişim tarihi: 10 Ocak 2013, http://www.marxists.org/archive/rosdolsky/1965/workers.htm.

Sayer, D. (1987). *The Violence of Abstraction.* New York: Basil Blackwell.

Traverso, E. ve Löwy, M. (1990). The Marxist Approach to the National Question: A Critique of Nimni's Interpretation. *Science and Society*, 54 (2), Summer 1990, 132-146.

Rojava Kronolojisi I

Serhat Arslan*

li vir im û bang dikim
birayê xwe li pişta xetê
li başûr li ba rêş
were ba min; ka destê xwe?

(Goran Haco- Dîyalog)

Suriye Devleti'nin Kuruluşundan (1921) Hafız El Esad'ın Ölümüne (2000): Değişen İktidarlara Rağmen Süreklileşen Yasa/k

18. yüzyılın ortasından itibaren 20. yüzyılın ilk çeyreğini de içine alan zaman dilimi ulus-devletlerin yükseliş dönemi olarak bilinmektedir. Çok etnili, dilli ve dinli imparatorluk yönetimleri Amerikan ve Fransız devrimlerini takiben yerlerini tekçi anlayışa dayanan ulus-devletlere bırakmıştır. Böylece nüfus kitleleri, yönetilebilir kılınmak için adeta cetvel ile çizilen sınırlara hapsedilmiştir. Mutlak sınırlara ve homojen nüfuslara gönderme yapan yeni ulus-devletlerin merkezi yönetimlerini oluşturup kalıcılaştırmak için başvurdukları temel araç ise kitlesel kıyımlara varan politikalar ve/veya yasa(k)lar olmuştur. Başka bir deyişle, imparatorluk bakiyesi olarak "tek bir ulusun devleti" şeklinde kurgulanan yönetimlerin "kendi" coğrafyalarında yaşayan nüfuslar üzerinde uyguladıkları politikalar hiçbir dönemde şiddet ve savaştan azade olmamıştır.

Yukarıda özetlenen bağlamda kurulan devletlerden biri de Suriye'dir. Suriye tarihine bakıldığında çizilen yapay sınırların en önemli sonuçlardan biri olarak sürekli bir savaş ve askeri darbe hâlinin hüküm sürdüğü söyle-

nebilir. Suriye'nin kuruluşundan, yani 1921'den 2012 Rojava Devrimi'ne kadar geçen sürece bakıldığında –ki seri olarak düşünülen kronolojinin bu ilk kısmında kuruluştan 2000'e kadar olan süreç ele alınmıştır- değişen iktidarlara rağmen süreklileşen diğer bir olgunun da Kürtler üzerindeki yasaklamalar ve şiddet olduğu görülecektir. 1921'den 2012 Rojava devrimine kadar ondan fazla darbenin sonucunda farklı sosyo-kültürel ve ideolojik kesimlerin iktidara geldiği Suriye devletinde neredeyse değişmeyen tek şey Kürtlere uygulanan yasa(k)lar ve bunların gittikçe artmasıdır.

***

20 Ekim 1921

Fransa ve Kemalist kadrolar arasında imzalanan Franklin-Bouillon Anlaşması'yla kabaca da olsa Türkiye-Suriye sınırı çizildi. Fransızların Kilikya'dan (Adana havalisi) çekilmesine karşılık İskenderun Sancağı (bugunkü Hatay vilayeti) Suriye topraklarına dahil edildi. Suriye'de Fransız mandası ilan edildi. İskenderun Sancağı, Suriye'de Sünni-Arap olmayan diğer azınlıkların yaşadığı diğer 4 bölge gibi özerk bir yönetime bırakıldı. Bu dört bölgeden biri olan ve Kürtlerin yoğun olduğu Cizîrê bölgesinin siyasi ve idari durumu ise netleştirilemedi.

1926

1926'da imzalanan Türk-Fransız Anlaşmaları sonrasında Cizîrê bölgesi Suriye'ye bağlandı. Böylece sadece Kürdistan parçalanmamış, aynı zamanda akraba Kürtlerin de arasından sınır hattı geçirilmiştir. Bu tarihten sonra Kürtler arasında sınırın Türkiye tarafı "serxet", Suriye tarafı ise "binxet" olarak adlandırılmaya başlanmıştır.

5 Ekim 1927

Ağrı Ayaklanması'nın da örgütleyicisi olan Xoybûn örgütü Lübnan'ın Bihamdun kentinde kurulmuştur. Taşnak partisinden olan Ermenilerin de aktif üyesi olduğu ve kurucuları arasında doktor, gazeteci, subay, öğretmen ve şeyh gibi toplumun ileri gelenlerinin bulunduğu örgütün temel amacı müstakil bir Kürdistan'dır. Cemilpaşazedeler, Bedirxaniler, Cegerxwîn, Dersimli Nuri, Haco Axa, İhsan Nuri Paşa, Ferzende, Şeyh Said'in büyük oğlu Şeyh Ali Rıza, Memduh Selim, Mehmet Şükrü Sekban gibi kişi ve aileler örgütün kurulmasında ve faaliyetlerinde aktif rol oynamıştır. Örgütün ilk başkanlığını da Celadet Bedirxan yapmıştır. Xoybûn, askeri güçlerinin başında İhsan Nuri Paşa'nın olduğu ve 1927'den 1932'ye kadar süren Ağrı İsyanı'nı örgütledi. İsyan sırasında Ağrı Kürt Cumhuriyeti ilan edilse de isyanın Türk devleti tarafından katliama varan uygulamalarla bastırılmasıyla bu girişim de sonlanmıştır. İsyan sırasında ve sonrasında Mısır, Fransa ve Amerika gibi yerlerde temsilcilikler açan örgüt, Kürt me-

selesini dünyaya duyurmak ve kamuoyu oluşturmak için bulunduğu yerin dilinde yayınlar çıkarmıştır. Özellikle Ağrı İsyanı'nın bastırılması sonrasında Türk devletinin girişimleriyle Fransızlar Xoybûn'un faaliyetlerine kısıtlamalar getirmiş ve zamanla etkisini yitirmesine yol açmıştır.

1932

Celadet ve Kamuran Bedirxan kardeşler Şam'da Hawar dergisini çıkarmaya başladı. Dergi 1945'e kadar faaliyetlerini devam ettirdi.

9 Eylül 1936

Fransızlar ve Suriye Ulusal Bloğu liderliğindeki hükümet arasında Suriye'nin geleceğine dair bir antlaşmaya varıldı. Antlaşma beş yıl içinde birleşik ve Şam merkezli Suriye'nin bağımsız olacağını öngörmekteydi, fakat bu antlaşma hiçbir zaman yürürlüğe girmedi. Buna rağmen, bu antlaşma Suriye'de azınlık ve toprak meselelerini tartışmaya açtığı için çok önemlidir.

Haziran 1937

1936'da yapılan Fransa-Suriye Antlaşması'na göre Kürtlerin yoğunlukta olduğu Cezîrê bölgesinde Fransız memur ve yöneticilerin yerlerini Suriyeliler alacaktı. Ancak Kürtlerin önemli bir kısmı bu karara karşı çıkıp memur ve yöneticilerin kendi bölgelerinden seçilmesi gerektiğini dile getirdi. Haziran 1937'de Suriyeli memurların çeşitli görevlere atanmasıyla Hasekê Kürtleri ayaklandı. Ayaklanmanın hedeflerinden biri de Cizîrê'de özerk bir rejim kurmaktı. Aralık 1937'de Hasekê Kürtlerinin Cizîrê valisini kaçırmasıyla doruk noktasına ulaşan ayaklanma Fransız askerleri tarafından sert bir şekilde bastırıldı.

Ağustos 1937

Cizîrê'nin Qamişlo ve diğer bölgelerindeki Hıristiyanlar da özerk bir idari rejim için ayaklandılar. Ağustos 1937'de çatışmalara evrilen Hıristiyan ayaklanması, Arap milliyetçisi olan Suriye hükümeti yanlısı Kürt aşiretlerinin Amûdê'de çok sayıda Hıristiyan'ı öldürmesi ve Fransızların da Suriye hükümetine destek çıkmasıyla kısa sürede bastırıldı.

1943

Suriye bağımsızlığını ilan etti ve Fransız sömürge yönetimi resmi olarak sona erdi. Ancak Suriye'deki Fransız askeri birlikleri ülkede kalmaya devam etti.

17 Nisan 1946

Fransız birliklerinin Suriye'den çekilmesiyle fiili olarak da bağımsızlığını elde eden Suriye, kısa süre sonra Araplaştırma politikalarına başladı. Bunun sonucunda Kürtçe'nin öğrenilmesi ve öğretilmesini yasadışı kılan birçok uygulama yürürlüğe kondu. Kürtçe yayınlar toplatılmaya ve Kürt subaylar ordudan uzaklaştırılmaya başlandı.

30 Mart 1949

General Hüsni Zaim darbe yaparak iktidarı ele geçirdi. Kendisi Kürt olan General Zaim rejimin güvenliğini sağlamak için ordu içindeki azınlıklardan büyük oranda destek almış, ancak aynı yılın Ağustos ayında ailesinin bir tarafı Kürt olan Edib el-Şişekli'nin yaptığı darbeyle iktidarına son verilmiş ve daha sonra da idam edilmiştir.

Kasım 1951

Zaten iktidarda olan Edib el-Şişekli ikinci bir darbeyle konumunu daha da sağlama almaya çalıştı ve sıkıyönetim ilan etti.

Eylül 1953

Yaptığı iki darbeyle iktidarını sağlamlaştıran el-Şişekli yeni bir anayasayı yürürlüğe soktu. Homojen bir Arap-Müslüman devleti yaratmayı iç politikasının merkezine koyan el-Şişekli yeni anayasayla birlikte Kürtlerin ve gayrimüslim azınlıkların sosyal haklarını kısıtlamış, Kürtçe'nin ve diğer azınlık dillerinin kullanılmasına bir dizi yasak getirmiştir.

1954

Edib el-Şişekli askeri bir darbeyle devrildi. Ancak Kürtler ve diğer azınlıklar üzerindeki baskılar devam etti.

Haziran 1957

Partiya Demokrata Kurdistanê Suriye (PDKS- Suriye Kürdistan Demokrat Partisi) kuruldu. Partinin hedefi Kürtlerin etnik bir grup olarak tanınması ve demokratik bir yönetimin sağlanmasıdır. Anadilde eğitim gibi kültürel hakların tanınması, Kürtlerin orduda, güvenlik kuvvetlerinde ve kamu kuruluşlarında görevlendirilmesi gibi talepler parti programını oluşturuyordu. 1960 yılında PDKS liderleri tutuklandı; sonradan parti başkanı olan Nureddin Zaza'nın Suriye'den ayrılmasına izin verildi. PDKS 1965'te, kültürel ve sosyal haklara odaklanmak isteyen Nureddin Zaza'nın başını çektiği kanat ile siyasal haklara ağırlık vermek isteyen Osman Sebri'nin kanadı olmak üzere ikiye ayrıldı.

22 Şubat 1958

Suriye'de iktidarda olan Ulusal Cephe, Baasçı unsurlarla birlikte Nâsır yönetimindeki Mısır ile birleşti ve Birleşik Arap Cumhuriyeti (BAC) ilan edildi. Birleşik Arap Cumhuriyeti yönetiminde, Suriye'deki tüm siyasi partiler yasaklandı ve Suriye Mısır'ın ekonomik, siyasi ve toplumsal hâkimiyeti altına girdi.

1960

Birleşik Arap Cumhuriyeti yönetimi, komünistlere (Suriye Komünist Partisi) ve Kürtlere karşı Albay Serac'ın komuta ettiği "büyük harekât" adıyla kapsamlı bir operasyona girişti. Operasyon özellikle Suriye Kürdistan Demokrat Partisi'ni çökertmeye yönelmiş, partinin yüzlerce üyesi, destekçisi ve 36 parti lideri tutuklanmıştır.

13 Kasım 1960

283 Kürt çocuğunun yanarak hayatını kaybettiği Amûdê Sinema katliamı yaşandı. Film gösteriminin rejim tarafından düzenlenmesi, sinemaya alabileceğinin üç katı kadar çocuğun konulması, yangın sonrası yazılan raporda görevlilerin yangın başlamadan önce sinemayı terk ettikleri ve sinema kapılarının dışarıdan kilitlendiğinin belirtilmesinden dolayı Kürtler yangının kasten çıkarıldığını dile getirmiş ve Birleşik Arap Cumhuriyeti yetkililerini sorumlu tutmuşlardır.

28 Eylül 1961

Birleşik Arap Cumhuriyeti, Yarbay Abdülkerim Nahalawi'nin Suriye iktidarını ele geçirdiği darbeyle yıkıldı ve Suriye tarihinde ilk kez Suriye Arap Cumhuriyeti ilan edildi. Bu durum, Kürtlerin kültürel ve siyasi haklar konusundaki mücadelelerini de oldukça olumsuz etkiledi.

Ağustos- Ekim 1962

Suriye hükümeti 93 no'lu kanun hükmünde kararname ile büyük oranda Kürt yerleşim bölgesi olan Cezîrê bölgesinde bir günlük istisnai bir nüfus sayımı yapılmasına karar verdi. 23 Ağustos'ta alınan karar gereği Cizîrê bölgesinde nüfus sayımı yapıldı ve hükümet, yaklaşık olarak 150 bin Kürdü vatandaşlıktan çıkardı. Vatandaşlıktan çıkarılan Kürtlerin topraklarına el konuldu ve bu toprakların Arapların eline geçişine olanak tanıyan bir dizi toprak reformuna girişildi. Vatandaşlıktan çıkarılan Kürtlerin mülkiyet edinme, çalışma, eğitim vs. bütün hakları ellerinden alındı. Bu politikalar, Rojava Kürtlerini Türkiye ve Irak Kürdistanı'ndaki akrabalarından koparmayı ve Kürt bölgelerinin demografik yapısını değiştirmeyi hedeflemekteydi. Böylece bu politikalar Arapları bölgedeki çoğunluk haline getirmeyi

amaçlayan ve 2011 Rojava devrimine kadar devam eden Araplaştırma politikasının da temelini oluşturmaktadır.

22 Aralık 1962

Suriye'de olağanüstü hâl ilan edildi ve bu durum küçük değişikliklerle 2011'de başlayan Esad rejimi karşıtı ayaklanmaya kadar devam etti.

1963

Araplaştırmanın ön önemli unsurlarından biri de uzun yıllara yayılan "Arap Kuşağı/Kemeri" planı olmuştur. Bu planın temelinde, Cezîrê bölgesi Polis Şefi olan Muhammed Talib Hilal'ın, 1963 yılında, Cezîrê bölgesinin Araplaştırılmasına dair öneriler içeren gizli raporu yatmaktadır. Hilal, 12 maddeden oluşan raporunda Kürtlerin iç bölgelere nakli-dağıtılması, eğitimden yoksun bırakılması, işsiz bırakılarak ülkeyi terke zorlanması, 1920 ve 1930'lardaki Kuzey Kürdistan isyanlarından, bilhassa Şeyh Said ayaklanmasından sonra gelen Kürtlerin Türkiye'ye iadesi, Kürt bölgelerinde "saf ve milliyetçi Araplar" yaratma gibi çeşitli öneriler yapmıştır.

8 Mart 1963

Kendilerini yeni Baas olarak tanıtan ve merkezinde Hafız el-Esad, Salah Cedid ve Emin el- Hafız gibi isimlerin olduğu bir grup subay darbe yaparak hükümetin yerine Devrim Komuta Konseyi'ni geçirdi.

7 Ocak 1965

Çıkarılan 6 no'lu Devrim Koruma Yasası ile Suriye devlet sisteminin uygulanmasının ihlâlini içerdiği düşünülen suçların ağır müebbet hapis ile cezalandırılacağı kararı alındı. Bununla, tanınmaya yönelik herhangi bir eyleme kalkışan Kürtlerin daha da ağır cezalar almasının yolu açılmış, Kürtlerle birlikte diğer azınlıkların hak talepleri bastırılmıştır.

23 Şubat 1966

Hafız el-Esad ve Emin el- Hafız'a kıyasla daha radikal olan Salah Cedid'in taraftarlarının 1964'te hükümete girmesiyle özellikle tekstil endüstrisi alanında millileştirme politikası benimsenmiştir. Bu politikalara karşı başlatılan protestolar sert bir biçimde bastırıldı ve 23 Şubat 1966'da yapılan darbeyle Baas partisinin sağ kanadı tasfiye edildi. Böylece Hafız Esad iktidardaki konumunu daha da güçlendirdi.

5 Haziran 1967

İsrail ile Arap komşuları Mısır, Ürdün ve Suriye arasında 6 Gün Savaşı başladı. Arap İttifakı'na Irak, Suudi Arabistan, Sudan, Tunus, Fas ve Cezayir de asker ve silah yardımıyla katılmışlardır. Savaş çok kısa sürede İsrail'in kesin üstünlüğü ile bitmiştir. Savaşın sonunda Mısır'dan Sina Yarımadası'nı, Suriye'den Golan Tepeleri'ni ve Filistin'in Gazze Şeridi ile Batı Şeria topraklarını alan İsrail topraklarını dört katına çıkarmıştır. Savaş sonrasında Sina Yarımadası'ndan Mısır lehine çekilen İsrail, ilerleyen dönemlerde diğer toprakları ilhak ettiğini açıklamıştır. İsrail'in bu kararı diğer ülkelerce tanınmamışsa da yapılan girişimlerden hiçbir sonuç alınamamıştır. Savaş sonrasında toplanan BM Güvenlik Konseyi'nde Türkiye arabulucu olarak davet edilmiş ve konseyde İsrail'i destekleyen bir tutum sergilemiştir. Ayrıca Türkiye, Fas'ta toplanan İslam Konferansı Örgütü'nde alınan İsrail ile diplomatik ilişkilerin kesilmesi kararını da veto etmiştir.

12 Kasım 1970

On yıl içinde yapılan dördüncü darbe ile Hafız Esad'ın başa gelmesi ve tek şefliğe yükselmesi tamamlanmıştır. Bunun sonucunda da Baas Partisi giderek partiler üstü bir nitelik kazanmaya başlamış, parlamentoda başka partilerin de yer almasına rağmen ülke yönetimi tek partili bir sisteme dönüşmüştür. 1973 ve 1976'da kendisine karşı iki darbe girişimi olmuşsa da Hafız el-Esad 2000 yılında ölene kadar iktidarda kalabilmiştir.

13 Mart 1973

Devletin Arap karakterinin altını çizen ve bu özelliğini pekiştiren Suriye Anayasası yürürlüğe girdi. Suriye, Arapların vatanı addedilmekte, devlet ve hükümet Birleşik Arap Sosyalist Toplumunun inşası (anayasanın önsözü) ve Arap ulusunun birliği için (madde 3) bir araç addedilmekteydi.

1973

1962 Haseke nüfus sayımı ve Haseke bölgesi Polis Şefi Muhammed Talib Hilal'in 1963'te Cezîrê bölgesinin Araplaştırılmasına dair önerilerini içeren gizli raporuna dayanılarak hazırlanan Arap Kuşağı projesi ancak bu yıl uygulamaya geçirilebilmiştir. Projenin uygulamaya geçilmesinde, Fırat nehri üzerinde inşa edilen Tabqa Barajı'nın tamamlanması etkili olmuş ve projenin başlangıçtaki hedefi 140 bin Kürdün bölgeden çıkarılarak yerlerine Fırat havzasında yaşayan göçebe Arapların, yani Bedevilerin yerleştirilmesi olmuştur. Bu planı gerçekleştirmek için Baas rejimi Türk sınırı boyunca uzanan 10-15 km derinliğinde bir Arap Kuşağı inşa etmiş, bu model köylere Araplar yerleştirilmiş ve sonuç, bölgeden en az 60 bin Kürt'ün, Kürt olmayan bölgelere ve Lübnan'a tahliye edilmesi olmuştur.

Böylece Türkiye sınırına Arapların yerleştirilmesi ve Kürtlerin göç ettirilmesi ile Araplaşma sağlanmaya çalışılmış; ayrıca devlet kendi Kürtleri ile komşu Kürtler arasında bir şerit oluşturmak istemiştir.

18 Mayıs 1977

15801 no'lu kararnameyle Efrin (Kürt Dağı) ve Kobanê bölgelerindeki Kürtçe isimli köy ve hisarların adlarının Araplaştırılmasına karar verildi. Efrin'de (Kürt Dağı) 151 ve Kobanê'deki 161 köyün ismi bu kararnameyle değiştirildi.

15 Şubat 1978

Hükümet, Cezîrê'deki 135 köyün Kürtçe olan isimlerini değiştirerek Araplaştırdı.

27 Haziran 1980

Rejim güçleri Suriye'nin doğusundaki çöllük bölgedeki Tadmur (Palmira) kentindeki Tadmur Cezaevi'ne düzenledikleri baskında burada tutuklu olan yüzlerce Müslüman Kardeşler militanını öldürdü.

2 Şubat 1982

Suriye'nin Hama kentindeki halk Müslüman Kardeşler öncülüğünde ayaklandı. 2 Şubat'ta rejim güçleri kenti kuşatmaya aldılar. 27 gün boyunca kuşatmada kalan şehrin üçte biri tamamen yerle bir edilerek ve on binlerce insan katledilerek ayaklanma bastırıldı.

21 Mart 1986

Newroz Bayramı'nı kutlamak isteyen binlerce Kürt, Şam'da ve Efrin'de toplandı. İki yerde de polisler kalabalığa ateş açarak kitleyi dağıtmaya çalıştı. Şam'da Süleyman Hamad Emin adlı bir çocuk, Efrin'de ise üç kişi açılan ateş sonucunda öldürüldü. Seksenden fazla Kürt tutuklandı. Newroz tamamen yasaklandı ve Hafız Esad 21 Mart'ın Anneler Günü olarak kutlanacağı resmi bir tatil günü olduğunu ilan eden bir kararname çıkardı. Böylece 21 Mart resmi bir Arap tatil günü yapılarak bu günün Kürtler açısından önemini kaybetmesi amaçlandı.

1986

Kürtçe'nin işyerlerinde, devlet dairelerinde, sinema ve kafelerde kullanılması 1012/S/25 no'lu kararname ile yasaklandı.

3 Aralık 1989

Düğünlerde ve bayramlarda Arapça olmayan şarkıların söylenmesi 1865/S/25 no'lu kararla yasaklandı.

Mart 1990

Üç Kürt'ün bağımsız milletvekili seçildiği parlamento seçimlerinden sonra Kürtler, 1962'de vatandaşlıktan çıkarılanların haklarının iadesi için Şam'da bir protesto gösterisi düzenledi. Gösteri sert bir müdahaleyle dağıtıldı.

1992

İçişleri bakanlığı yönetiminde, yeni doğan çocuğuna Arapça isimler dışında isim vermek isteyenlerin yerel güvenlik birimlerinden onay almak zorunda olduklarını belirten bir kararname çıkarıldı. Böylece Arap alfabesinde olmayan (ör. p, v, ç, g) harflerin geçtiği Kürtçe isimler yasaklanmış oldu.

Şubat 1994

Hesekê bölgesi valisi Subhi Harb, ismi Arapça olmayan tüm işyerlerinin bir hafta içinde isimlerini Arapça isimlerle değiştirmesi gerektiğini aksi takdirde kapatılacağını ilan etti. Aslında uygulamanın asıl hedefi Kürtçe'ydi. Zira bu karar, isimleri İngilizce, Fransızca, Süryanice ve Ermenice olan işyerlerine uygulanmamıştır.

21 Mart 1995

Hafız Esad'ın oğlunun 1994'te trafik kazasında ölmesinden dolayı Newroz kutlamaları yasaklandı. Suriye otoriteleri yasağın uygulanması için Kürt bölgelerine çok sayıda ek polis gücü gönderdi. 60 Kürt kutlama yapmak için bir araya geldiklerinden dolayı tutuklandı.

3 Ocak 1996

Cezîrê bölgesindeki işyerlerinde Arapça dışındaki dillere yönelik yasakların ve kontrollerin güçlendirilmesi için 17014/H genelgesi yayımlandı.

6 Ocak 1998

Serêkaniye ve Dirbêsiye'deki 55 köy ve 49 çiftliğin Kürtçe olan isimlerinin Araplaştırılmasına yönelik 14875 no'lu mahkeme kararı uygulamaya konuldu.

5 Mayıs 1998

2123N no'lu kararnameyle Cezîrê bölgesindeki diğer 97 köy ve 23 çiftliğin Kürtçe olan isimlerinin Araplaştırılmasına karar verildi.

15 Ekim 1999

Cezîrê bölgesi Hesekê ili belediye başkanınca yayımlanan 7889 no'lu andıç, muhtar ve yerel idarelerin 1962'de vatandaşlıktan çıkarılan Kürtlere herhangi bir yasal evrak vermesini yasakladı.

Mayıs 2000

768 no'lu mahkeme kararı ile Kürtçe video ve kaset satan tüm dükkânların kapatılmasına karar verildi. Bütün özel toplantı ve bayramlara yasak konuldu. Herhangi bir özel ya da genel toplantı, kutlama ya da bayram düzenlemek isteyen kişilere güvenlik izni alma zorunluluğu getirildi.

10 Haziran 2000

30 yılı aşkındır Suriye devlet başkanı olan Hafız el-Esad vefat etti. Ölümünü izleyen günlerde yeni anayasa belirlenmiş ve başkan adaylığı Hafız el-Esad'ın oğlu Beşar el-Esad aday olabilsin diye 40'tan 34'e indirilmiştir.

Yararlanılan Kaynaklar

Montgomery, Harriet (2007), Suriye Kürtleri, İnkar Edilen Halk, İstanbul, Avesta Yayınları.

Tejel, Jordi (2015), Suriye Kürtleri: Tarih, Siyaset ve Toplum, İstanbul, İntifada Yayınları.

Fuccaro, Nelida (2012), Sömürge Yönetimi Altındaki Suriye'de Kürtler ve Kürt Milliyetçiliği: Siyaset, Kültür ve Kimlik, İstanbul, Doz Yayıncılık.

Bingöl, Nevzat (2013), Suriye'nin Kimliksizleri Kürtler, İstanbul, Do Yayınları.

Cleveland, William L. (2008), Modern Ortadoğu Tarihi, İstanbul, Agora Kitaplığı.